40e ANNÉE (4e SÉRIE) — N° 18 — 3 MAI 1923

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Évêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES	Édition complète.......	18 fr.
	Édition partielle.......	12 fr.
ÉTRANGER	Édition complète........	20 fr. 50
	Édition partielle.........	14 fr. 50

L'édition **complète** comprend la *Doctrine* et la *Prédication* ; l'édition **partielle** n'a pas la *Prédication*.
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du *1er Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence* ; pour l'Etranger elle coûte 2 fr. 50.

Les annonces sont reçues exclusivement à nos Bureaux, à Langres.

Chèques postaux : Nancy, 21.88

SOMMAIRE

DOCTRINE

Chronique de Philosophie. — *Un peu de métaphysique et d'histoire d'après quelques livres récents.* — Ouvrages de : L. Robin, 273 ; G. Colle, 274 ; René Arnou, 274 ; C. Boyer, 275 ; E. Gilson, 277 ; J. Maréchal, 279 ; G. Sortais, 280 ; Cl. Besse, 281 ; Maurice Debaisieux, 281.

Actes du Saint-Siège. — Actes de S. S. Pie XI, Saint-Office, 282 ; S. C. du Concile, des Religieux, 283 ; de la Propagande, des Rites, des Aff. ecclés. extraordinaires, Signature Apostolique, S. Rote Romaine, 284.

Questions de science ecclésiastique. — Satan savait-il que le Christ était réellement le Fils de Dieu ? 285. — Que penser de trois cas de coopération plus ou moins avérée de chrétiens à des rites idolâtriques ? 286. — Peut-on dire que le feu de l'enfer est réel, mais non matériel ? 287. — L'absolution régulière de l'excommunication est-elle valide, même si la confession n'est pas bonne ? 288. — Un vicaire sans pouvoirs *ad hoc* peut-il confesser des Sœurs dans leur chapelle semi-publique ? 288.

PRÉDICATION

Pour la fête de sainte Jeanne d'Arc. — I. La Patronne de la France, 209. — II. Le principe intérieur de sa sainteté, 212.

Lectures pour le Mois de Marie. — *Notre-Dame du Perpétuel-Secours.* — I. La sainte Image transportée de Crète à Rome, 214. — II. Perdue et retrouvée, 215. — III. Réinaugurée et couronnée, 217. — IV. La sainte Image, 218. — V. La sainte Image à Paris, 219.

Allocutions de mariage. — IV, 221.

La Vie de N.-S. Jésus-Christ continuée dans la Sainte Eucharistie. — XXI. Le chrétien doit combattre le dégoût de la communion, 222.

1° Joindre 0 f. 75 et la dernière bande à toute demande de *changement d'adresse*.
2° Joindre 0 f. 25 et la dernière bande à toute demande de *consultation*.

POUR LA FÊTE DE SAINTE JEANNE D'ARC
En vente à nos bureaux

Hymne à Jeanne d'Arc, de Gravier. Partition in-4°, texte, chant et accomp., 1 f. 75 ; in-8, texte et chant, 0 f. 30 ; paroles seules, les 10 ex., 0 f. 65.

Jeanne d'Arc (drame historique en 5 actes avec prologue), par G. Bizet. In-12 de 102 p., franco 1 f. 25 (sans droits d'auteur).

En vente à nos Bureaux

Pour votre Confession. Examen de conscience à l'usage des enfants de la Communion solennelle, suivi d'un Chemin de Croix. 48 p. in-32, *franco* 0 f. 25 ; les dix, 2 f. 15 ; les 50, 9 f. 90 ; le cent, 19 f. 55.

Le Paradis sur terre (97 discours sur la Sainte Eucharistie). — 15e édition. — 2 vol. in-12 de 527 et 567 pages. — Prix *franco :* 10 fr., Etranger 11 fr.

La Reine du Paradis (123 discours sur la Ste Vierge), par M. le chanoine Rolland. — 9e édition. — 2 forts vol. in-12 de xix-588 et 711 pages. — Prix *franco :* 10 fr., Etranger 11 fr.

Le Grand Jour, du P. Lambert, *est épuisé*.

PETIT COURRIER

Q. — Veuillez m'indiquer les meilleurs documents pour traiter le sujet ci-dessous : « La Révélation en général. — Les Livres Saints : leur valeur historique, surtout d'après deux récentes Encycliques. — Conclusion de piété : lire, apprendre et méditer les Livres Saints. »

R. — Consultez d'abord vos traités élémentaires de théologie, en particulier Tanquerey, t. I (1919), 16e édit. Pour plus amples renseignements, prenez Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione*, 6 f., et *De Scriptura Sacra*, 6 f., Paris, Beauchesne, ou encore Garrigou-Lagrange. Servez-vous ensuite du *Manuel Biblique* de Brassac, t. I ; et des articles *Inspiration, Inerrance*, du *Dict. Apologétique* de d'Alès. Enfin, pour les conclusions de piété, inspirez-vous de Fillion, *L'étude de la Bible* (Paris, Letouzey).

Les deux Encycliques récentes auxquelles on fait allusion sont vraisemblablement l'Encyclique *Pascendi* de Pie X et celle de Benoît XV *Spiritus Paraclitus* à l'occasion du centenaire de S. Jérôme.

Elles ont été étudiées dans l'*Ami ;* reportez-vous à notre collection. Il va sans dire que ces deux dernières Encycliques ne doivent pas être étudiées isolément ; elles précisent et complètent celles qui les ont précédées et tout spécialement l'Encyclique *Providentissimus* de Léon XIII.

Q. — Prière d'indiquer un Cours d'histoire sacrée pour des conférences aux jeunes filles de la persévérance âgées de 14 à 25 ans. Je voudrais un ouvrage qui reproduise l'Ancien Testament avec des preuves établissant la véracité des faits et donnant un aperçu moral tiré de ces faits. Et tout cela présenté clairement, méthodiquement et d'une manière succincte.

R. — Barbier, *Cours populaire d'Hist. Sainte,* 8 f., Lethielleux ; — Hébert, *La Religion av. J.-C., Causeries à des étudiantes,* 7 f., Lethielleux ; — Mgr Pelt, *Hist. de l'Anc. Testament,* 2 vol. à 10 f. l'un, Gabalda : tous ouvrages dont les utilités respectives ont été dites ici. — Les ouvrages de ce genre ne reproduisent d'ordinaire pas le texte de l'Anc. Test. Voir, pour ouvrages plus considérables, nos Bulletins d'Ecrit. Sainte. La nouveauté de M. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu,* ne vous aura pas échappé. Vous ne sauriez trop méditer non plus des livres comme *L'Histoire et les histoires dans la Bible,* de Mgr Landrieux, dont nous avons, cette année même encore, utilisé de larges extraits.

Mais ce qui, je crois, ferait totalement votre affaire, c'est *L'Histoire Sainte commentée au point de vue dogmatique, historique, liturgique et apologétique,* par les abbés Nicaise et Gevelle, 4e éd., 2 vol. in-8, *A. T.* 8 f. 50, *N. T.* 16 f. 50, à la libr. Brunet, 32, rue Gambetta, Arras (pour les pays hors de France, s'adresser à M. l'abbé Nicaise, curé de Sivry-lez-Beaumont, Belgique).

Q. — A quelle librairie pourrais-je me procurer les *Visites au Saint-Sacrement* par la Mère de Loyola ?

R. — Epuisé. — Mais, de la même auteur, vous pourrez utiliser *L'Accueil,* écrit surtout en vue de la communion, 5 f., de Gigord.

Q. — Prière d'indiquer : 1° un ouvrage donnant un cours d'instructions simples et pratiques sur le sacrement de l'Eucharistie ;

2° Un ouvrage spécialement recommandable pour une retraite de Communion solennelle.

3° Où trouver la collection de la revue du P. Lintelo, *L'Action eucharistique ?*

R. — Voir Rolland, *Le Paradis sur terre,* 2 vol., 10 f., à nos bureaux ; — Millot, *Retraite eucharistique,* 6 f., et *Retraite de 1re Communion solennelle,* 6 f., Téqui ; — Millot, *Ce qu'il y a dans une Hostie,* 3 f., Lethielleux ; — Vaudon, 2 *Retraites de 1re Com. sol.,* à 5 f. 50 l'une, Téqui ; — Artaud, 2 *Retraites* également, à 7 f. 50 l'une, Beauchesne ; — Coubé, *Gloires et bienfaits de l'Eucharistie,* 7 f., Lethielleux ; — Sauvé, *L'Eucharistie intime,* 2 vol., 12 f., de Gigord ; — Hugon, *L'Eucharistie,* 6 f., Téqui ; — *Hostia, Revue d'ascèse et d'action eucharistique,* 5 f., Toulouse, et voir ce que nous avons dit récemment de la *Vie* du P. Lintelo.

Q. — 1° Quelles sources consulter pour traiter ce sujet : « Par quels moyens pratiques les professeurs-prêtres de nos collèges catholiques peuvent-ils contribuer à l'éveil et à la culture des vocations ? »

2° Quels livres mettre entre les mains de nos enfants et jeunes gens pour éveiller la vocation sacerdotale en ceux qui semblent présenter des aptitudes ?

R. — Ad I. Suivre le *Recrutement sacerdotal,* Paris, de Gigord, 5 f. par an. Vous le trouverez certainement autour de vous ; il n'est pas possible qu'il existe un Collège libre où cette revue ne compte au moins un abonné.

Ad II. Millot, *Jésus-Christ veut des prêtres,* 2 f., Téqui, et *Serai-je prêtre ?* 5 f., Lethielleux ; — Delbrel, *Ai-je la vocation ?* 2 f. 50, et *Priez le Maître de la moisson,* 1 f. 35, de Gigord ; — P. Berthier, *Le Sacerdoce, son excellence, ses obligations, ses privilèges,* 3 f. 50, Lyon, Vitte ; — Mgr Dadolle, *Le Prêtre,* 7 f., Vitte ; — Guibert, *La culture des vocations,* 2 f., de Gigord ; et *Contribution à l'éducation des clercs,* 10 f., Beauchesne (s'adresse aux maîtres ; les maîtres s'inspireront très heureusement aussi de Sauvé, *Le Prêtre intime,* 10 f. environ, de Gigord) ; — beaucoup à prendre dans *Hostia, Revue d'ascèse eucharistique* (Toulouse, bureaux de l'Apostolat de la Prière), revue à laquelle il n'est pas possible non plus qu'il ne se trouve quelque abonné dans une maison d'éducation chrétienne.

Q. — L'*Ami* pourrait-il m'indiquer : 1° une petite Revue pour me perfectionner dans la connaissance du latin, et 2° une méthode pour apprendre l'hébreu ?

R. — Ad I. Prenez *Verbum Domini,* que nous avons encore recommandé naguère, *Ami* du 4 janvier, p. 11, note 1. Cette Revue, publiée par l'Institut Biblique de Rome (Piazza della Pilotta, 35, Roma I), paraît tous les mois, coûte 20 f. par an et aura l'avantage, en vous faisant mieux connaître le latin, de vous permettre de mieux comprendre et de mieux goûter la Sainte Ecriture.

Ad II. Prenez Touzard, *Grammaire hébraïque,* Paris, Gabalda.

Q. — Où trouver les *Exercices de sainte Gertrude,* édition en gros caractères ?

R. — Il y en a une édition in-32 très lisible, 2 f., chez Mame. Il s'en prépare d'autres éditions ailleurs, mais que l'on ne prévoit pas devoir être en gros caractères.

ANNONCES

GOUTTE GUÉRISON RAPIDE de l'ACCÈS de GOUTTE par la
LIQUEUR LAVILLE
Spécifique universellement employé depuis un demi-siècle.
COMAR & Cie, 20, Rue des Fossés-Saint-Jacques, PARIS

ENGRAIS DEROMÉ
BAVAY (Nord)

Œuvre des Vins de Messe de la Cave Coopérative de Gaillac (Tarn)
FONDÉE EN 1903
Avec l'autorisation de Monseigneur l'Archevêque d'Albi et sous le patronage du Clergé de Gaillac.
PRIX, CONDITIONS et ÉCHANTILLONS SUR DEMANDE

HORLOGERIE - PENDULERIE
— BIJOUTERIE — ORFÈVRERIE —
ALLIANCE HORLOGERE
E. ENGINGER — BESANÇON — 15, rue Gambetta, 15
Catalogue Fco sur demande Fournisseur de l'Archevêché de Besançon

40e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 18 3 MAI 1923

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Philosophie

Un peu de métaphysique et d'histoire d'après quelques livres récents

SOMMAIRE

I. — **Etudes sur la signification et sur la place de la Physique dans la Philosophie de Platon,** par L. Robin, Chargé de cours à la Sorbonne. — In-8 de 96 p. *(Collection historique des Grands Philosophes)*, 4 f. 40. — Paris, Alcan, 1919.

II. — Aristote : **La Métaphysique.** *Livres I à III.* Trad. et commentaire par Gaston Colle, Chargé de cours à l'Univ. de Gand. — In-8 de 72-300 p., 18 f. — Louvain, Institut Supérieur de philosophie, et Paris, Alcan, 1922.

III. — **Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin,** par René Arnou (Thèse de doctorat). — In-8 de xix-323 p., 15 f. — Paris, Alcan (sans date).

IV. — **L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin,** par C. Boyer. — In-8 de 272 p., 16 f. — Paris, Beauchesne, 1921.

V. — E. Gilson. **Le thomisme.** *Introduction au système de S. Thomas d'Aquin.* Un vol. gr. in-8 de 240 p., 12 f. Paris, Vrin, 1923. — Id. **La philosophie au Moyen Age.** 2 vol. in-18 de chacun 160 p., reliés 8 f. Paris, Payot, 1922. — Id. **Etudes de philosophie médiévale.** Un vol. gr. in-8 de vii-292 p., dans les *Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, 1921.

VI. — Le point de départ de la Métaphysique. **Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance,** par J. Maréchal, S. J. — Cahier I : *De l'antiquité à la fin du Moyen Age : La critique ancienne de la connaissance.* — Un vol. gr. in-8 de xi-161 p., 14 f. — Bruges, Beyaert, et Paris, Alcan, 1922.

VII. — **La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz.** *Etudes historiques,* par G. Sortais, S. J. — 2 vol. gr. in-8 de x-592 et xi-584 p., avec gravures, 20 f. chacun. — Paris, Lethielleux, 1920 et 1922.

VIII. — Blaise Pascal : **Le Pari,** avec un Discours critique par Clément Besse. — Plaquette in-18 de 69 p., 2 f. 50. — Paris, Beauchesne, 1921.

IX. — **Analogie et symbolisme.** *Etude critique de l'analogie comparée au symbolisme dans la connaissance métaphysique et religieuse,* par Maurice Debaisieux. — Un vol. gr. in-8 de iv-330 p., 16 f. — Paris, Beauchesne, 1921.

I

C'est une étude sérieuse, pénétrante, que M. Robin, sous un titre un peu restreint, consacre à une interprétation d'ensemble de la philosophie de Platon. Quelle est la place de la physique dans cette philosophie ? Telle est la question qu'il se pose.

Pour la résoudre, il interroge avant tout les dialogues de la vieillesse de Platon, notamment le *Timée* et le *Philèbe.* Bien des pages de son travail se présentent même comme un résumé et un commentaire du *Timée,* le dialogue qui explique la genèse du monde sensible. Avec presque tous les platoniciens modernes, M. Robin estime en effet que la philosophie de Platon a évolué au cours de sa longue carrière, et qu'elle a reçu dans les dialogues de la vieillesse sa forme la plus approfondie et la plus cohérente.

Donc la pensée définitive de Platon sur l'origine et l'organisation du monde physique doit être cherchée dans le *Timée,* commenté et interprété à l'aide des autres dialogues de même date. Mais M. R. constate, en se livrant à ce travail, qu'une foule de points importants, et même que certains principes essentiels à l'intelligence de la doctrine platonicienne ne sont touchés que par des allusions un peu énigmatiques, susceptibles de plusieurs interprétations. Platon l'a senti ; il a promis de nouveaux dialogues élucidant sa pensée ; mais nous n'avons pas ces dialogues, soit qu'ils aient été perdus, soit que la mort ait fait tomber la plume des mains du grand philosophe. M. Robin va-t-il donc, comme ses devanciers, nous donner une interprétation personnelle, plus ou moins subjective, de ces doctrines que Platon n'a fait qu'indiquer, sans s'expliquer ?

Non, et voici qu'apparaît l'originalité et la valeur de son travail. Il se souvient opportunément qu'Aristote a longtemps entendu l'enseignement *oral* de Platon, et que, pour réfuter son maître, il a souvent et longuement exposé les théories platoniciennes dans ses propres écrits. Or tout le monde sait que le Platonisme tel que le présente Aristote ne coïncide pas toujours très parfaitement avec le Platonisme tel qu'on peut l'extraire, en le systématisant, des écrits de Platon. Les historiens de la philosophie en concluent ordinairement qu'Aristote fut un interprète infidèle et tendancieux. M. Robin n'est pas de cet avis, et certes, on ne saurait l'en blâmer. En 1908 il publiait une étude remarquable intitulée *Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* [1]. Cette fois, pour interpréter les passages obscurs du *Timée* et du *Philèbe,* il s'est référé à l'exposé qu'Aristote donne de la physique de Platon, en complétant son témoignage par les indications des autres auteurs anciens.

Le résultat a été excellent. L'enseignement écrit du *Timée* interprété à l'aide de l'enseignement oral de Platon dont Aristote est le témoin, donne un sens naturel, cohérent, approfondi, reposant

[1] Paris, Alcan, 12 f. 50. (Thèse de doctorat).

sur un solide fondement historique, aux allusions presque inintelligibles dont nous parlions tout à l'heure. La physique platonicienne en est éclairée, et le système platonicien tout entier y prend une cohésion insoupçonnée jusqu'ici.

D'une part, le monde des idées archétypes ; de l'autre, le monde sensible, image grossière du premier : tel est le dualisme sous lequel est ordinairement présenté le système de Platon. Or M. Robin montre que le monde des idées est déjà travaillé par des principes organisateurs qui rapprochent et unissent les archétypes en des synthèses de plus en plus complexes, jusqu'à l'enchevêtrement du monde sensible, où l'extrême multiplicité donne occasion au mal de se produire, et nécessite un principe externe d'organisation : le *démiurge*. Et l'âme humaine, placée à mi-hauteur de cette avalanche, capable de recevoir les impressions sensibles et de s'élever jusqu'à une certaine divination des idées archétypes, l'âme humaine essaie de remonter le flux par lequel se constitue le monde : elle part de l'extrême multiplicité du sensible et du visible pour se hausser peu à peu jusqu'à l'intelligible.

Nous n'avons à indiquer ici que les résultats essentiels du travail de M. R. Les spécialistes iront rechercher le détail des étapes par lesquelles passe le monde en se constituant, et l'âme en montant vers les Idées. Notons seulement, en terminant, que la synthèse à laquelle aboutit M. R. bouleverse trop d'opinions reçues pour ne pas être critiquée, soit par ceux qui ont construit une autre synthèse platonicienne, soit par ceux — très nombreux parmi nos universitaires — qui ont une véritable phobie à l'égard de toute synthèse, sans doute parce qu'ils sont incapables d'en construire, même pour abriter leur pensée personnelle. La valeur de l'essai de reconstitution de M. R. n'en demeure pas moins très remarquable, parce qu'elle s'appuie sur le témoignage historique d'Aristote trop négligé, et parce qu'elle permettrait, si elle est vraie, de saisir le lien solide qui rattache doctrinalement le néo-platonisme et même le gnosticisme aux doctrines authentiquement platoniciennes. A ce titre, les idées de M. R. ne manquent pas d'intérêt même pour le théologien catholique.

II

M. Colle, chargé de cours à l'Université de Gand, a entrepris une traduction française de la *Métaphysique* d'Aristote, avec commentaire. Les livres I à III sont déjà publiés sous les auspices de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain.

L'auteur a suivi pour son travail l'édition grecque de Christ, sauf en quelques passages indiqués par le commentaire. La traduction est aussi littérale que possible, tout en demeurant correcte. Quand le texte grec, souvent difficile, est susceptible de plusieurs interprétations, M. C. en choisit une, indique les autres dans son commentaire et soumet aux lecteurs les raisons de douter et les motifs de sa préférence.

Le commentaire se présente sous forme de notes détachées les unes des autres. Elles indiquent les variantes importantes, les difficultés grammaticales, les interprétations possibles ; elles font les rapprochements voulus avec d'autres passages des œuvres d'Aristote relatifs aux mêmes doctrines ; elles fournissent enfin de nombreux éclaircissements historiques, surtout pour la pensée des philosophes cités par le Stagyrite.

Ce travail méritoire et sérieux pourra devenir classique ; mais le papier, le format, les caractères d'imprimerie, la pagination, la concordance du texte et des notes se présentent de façon détestable. L'invasion allemande en porte sans doute la responsabilité ; mais l'éditeur doit, en toute équité, donner aux acheteurs, pour le prix demandé, autre chose que cet amas disparate et incohérent. Nous conseillons à nos lecteurs d'attendre la seconde édition.

III

Sous un titre restreint, c'est en réalité tout l'essentiel de la philosophie de Plotin qu'a étudié le P. Arnou, S. J., dans sa thèse principale de doctorat ès-lettres. L'influence de ce philosophe sur la pensée des anciens Pères est profonde. Le P. Arnou cite S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Athanase ; la liste pourrait être allongée. Il cite surtout S. Augustin : de fait la pensée néo-platonicienne fut christianisée par ce grand docteur, et par elle passa au moyen âge en quelques-uns de ses éléments généraux. Toutefois, ce n'est pas en métaphysique que Plotin a le plus profondément marqué la pensée chrétienne, quoi qu'en ait pensé Picavet, et quoi qu'en dise çà et là le P. A., disciple de Picavet ; c'est en mystique. Par S. Augustin et par Denys le Mystique la pensée plotinienne inspire les théories et descriptions par lesquelles les mystiques, qu'il s'agisse de S. Thomas ou de Ruysbroeck, essayent de traduire en langage philosophique leurs expériences intimes. Comme le péripatétisme corrigé a été annexé par les philosophes chrétiens du moyen âge, ainsi le plotinisme surnaturalisé a été utilisé par les mystiques chrétiens. Ce rôle historique prépondérant du plotinisme, sur lequel l'*Ami* reviendra peut-être ailleurs, n'a été indiqué que d'une façon un peu sommaire dans l'étude du P. Arnou, dont l'ambition, que du reste il a eu raison de borner, a été plus modeste. Il s'en tient à Plotin, et cherche à l'interpréter correctement, en rapprochant les passages parallèles de cette œuvre touffue, en insistant sur le sens des mots tel que le détermine le contexte historique, littéraire et doctrinal, en basant ses interprétations sur une philologie si attentive qu'elle discute même sur des esprits rudes, en respectant enfin certaines imprécisions de pensée et d'expressions : Plotin voulait unir dans son système le Platonisme et l'Aristotélisme ; les deux courants de pensée sont visibles dans son œuvre, et leur cohérence n'est pas parfaite.

Le résultat le plus remarquable auquel soit arrivée l'étude du P. A. nous semble l'explication

des textes si difficiles où Plotin parle de l'*Un*, — dont il déclare qu'on peut tout nier et tout affirmer, — et du mode d'union que dans l'« extase » l'âme humaine réalise avec l'*Un*. Il n'y a, d'après cette explication très solidement appuyée du P. A., ni identification des contradictoires, ni nirwânâ, ni panthéisme chez Plotin, mais une doctrine suffisamment cohérente, et d'une haute valeur métaphysique, assez proche parente de la théorie scolastique de la connaissance de Dieu *via negationis et eminentiæ*. Nous sommes loin d'Hegel, des interprétations tendancieuses de Vacherot ou même de celles de Boutroux.

En possession de cette interprétation de la métaphysique de Plotin sur la nature de l'*Un*, et la manière dont l'Esprit (Νοῦς), puis les âmes dépendent de l'*Un* quant à leur existence et quant à leur nature, le P. A. fut frappé de constater comment les textes enthousiastes où Plotin décrit la contemplation de l'*Un* par l'âme humaine concordent avec ses théories générales, et sont loin de former, comme on le dit couramment, un appendice malencontreux irréductible à son système métaphysique.

Sous cette impression, le P. A. se mit à étudier avec soin dans Plotin les préliminaires à la contemplation (notamment la théorie de la purification, puis la méthode d' « introversion » par laquelle l'âme doit rentrer en elle-même pour monter vers l'*Un*, c'est-à-dire vers Dieu), la possibilité de trouver Dieu de cette manière (car il est au plus intime de toutes choses), la nature précise de l' « extase » et du « contact » qui s'établit entre l'âme et Dieu. Il finit peu à peu par dégager et définir l'idée de *désir*, qui travaille toutes les âmes et les invite à se hausser vers Dieu, qui grandit à mesure que l'âme s'y abandonne, qui est le ressort intérieur produisant la connaissance mystique, qui persiste dans l'extase passagère d'ici-bas, et même dans l'extase définitive qui suit la mort.

Arrivé à ce point de son étude, le P. A. remarqua que presque toutes les antinomies dont on accuse le système plotinien viennent de ce qu'on n'a tenu compte, en l'exposant, que de ses théories à l'état statique : les éléments de cette philosophie sont comme des rouages disparates : pour saisir leurs rapports et l'unité du système, il suffit de les mettre en branle. Le *désir de Dieu* a semblé au P. A. le principe moteur qui relie et unifie assez bien toutes les thèses de Plotin, qui leur donne l'activité et la vie. « C'est donc l'ensemble du système plotinien qui est ici considéré au point de vue spécial du désir ou de l'amour de Dieu, dans l'intention de mettre en relief... le mouvement, la vie du système, ce qui lui donne son allure » (p. 4).

Tel est le sujet de cette thèse, traitée de main d'ouvrier, et qui constitue actuellement le meilleur ouvrage d'ensemble que nous ayons sur Plotin. Le détail est très fouillé ; la rédaction, d'une clarté remarquable et méritoire en un sujet si difficile. L'auteur a cependant abusé, largement et sans profit réel, de la permission qu'on a de citer en ce genre d'ouvrages le texte original dans l'exposé ; les deux tiers au moins de ces citations devraient être renvoyées en note. Les procédés rébarbatifs de composition n'ont rien à voir avec la vraie science ; laissons cela aux Allemands (dont le P. A. a également le tort de citer dans sa rédaction des passages non traduits). L'impression enfin a dû être hâtive, car les fautes surabondent. Ces vétilles n'empêchent pas l'ouvrage d'être actuellement sur Plotin « le livre qui s'impose » et « qui dispense des autres » les lecteurs qui ne sont pas des spécialistes du Néo-Platonisme.

IV

L'interprétation bienveillante que le P. Arnou donne du plotinisme coïncide avec le néoplatonisme tel que S. Augustin l'a compris. Le P. Boyer, S. J., qui ne connaissait pas le travail de son confrère le P. Arnou lorsqu'il rédigeait sa propre thèse de doctorat ès-lettres sur l'*Idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, le P. Boyer avait pu 1° constater que S. Augustin n'avait pas trouvé le panthéisme dans Plotin, et 2° soupçonner que l'interprétation des auteurs modernes qui croient l'y découvrir se heurte à certains faits et à certains textes et mériterait d'être examinée de très près. Il doit être satisfait de voir aujourd'hui le travail de son confrère justifier si pleinement sa propre sagacité.

Quiconque a parcouru les ouvrages de S. Augustin sait qu'à chaque page il y est question de la vérité, dont le grand Docteur parle avec amour, avec passion, comme d'une réalité vivante, qu'il invoque comme son Dieu. Le P. Boyer en a conclu avec raison que cette notion de vérité avait aux yeux de S. Augustin une importance primordiale. Il a donc voulu l'étudier. Mais il s'est aperçu bien vite qu'il ne pourrait dire toute la pensée de S. Augustin sur la vérité, que s'il passait en revue, outre la théorie de la certitude, les problèmes de l'existence et de la nature de Dieu, de la création et de la Providence, de la connaissance humaine, de la nature et de l'immortalité de l'âme, de la théorie morale, « en un mot toute la philosophie augustinienne dans ses aspects les plus caractéristiques. »

Tel est le vaste sujet qu'embrasse sa thèse et dont l'énumération qui précède indique les principaux chapitres. Pour se préparer à son travail, l'auteur a lu, disséqué, rapproché les livres et les passages fort nombreux où S. Augustin présente ses idées philosophiques ; et il a donné de celles-ci un exposé personnel, ample, précis, justifié par de nombreuses références et par un important contingent de citations. L'ordonnance est parfaite, la rédaction claire, et l'ouvrage est d'un puissant intérêt, même pour un lecteur qui ne serait qu'un « honnête homme. » On le constate ici une fois de plus : S. Augustin est un charmeur, un preneur d'âmes ; ses idées maîtresses, même exprimées par une autre plume que la sienne, gardent quelque

chose de leur puissance fascinatrice et entraînante. Aucun philosophe n'a parlé comme celui-là, sans doute parce qu'il était autre chose et mieux qu'un philosophe : un croyant et un saint.

Voici en quelques mots le résumé du système de S. Augustin tel que le reconstitue le P. Boyer du point de vue où il s'est placé.

Le point de départ du grand Docteur est la constatation de ce fait : l'homme *pense ;* il ne se contente pas de recevoir, d'enregistrer et de combiner des sensations, il les *juge,* il les apprécie, il prononce : « J'existe, Ceci est beau, Cette action est bonne, Cette solution d'un problème mathématique est juste et vraie, etc. »

Or ces jugements ne sont pas le fait des *sens :* ceux-ci ne donnent que des éléments mouvants et variables, tandis que nos jugements sont absolus. Le beau, le bien, le vrai, qui inspirent nos jugements, ont un caractère de norme, de fixité, de sûreté, de pérennité qui montre bien que ces notions, présentes à notre *esprit,* ne sont pas produites par notre esprit, qu'elles le dépassent, qu'elles sont sa règle, qu'elles appartiennent à un monde supérieur. Les *Idées* subsistent, unies les unes aux autres, dans l'intelligence divine. La *Vérité* est *Dieu* même.

Tout ce qui existe vient de ce sommet, et en garde un reflet ; l'être créé, la beauté créée, la vérité des choses ne sont qu'une *participation* déficiente de l'Etre, du Beau, du Vrai qui sont en Dieu.

La lumière de vérité incluse de cette façon dans la création peut y être *perçue* par notre esprit ; situé à un degré supérieur d'être, placé plus près de la Vérité centrale, notre esprit participe à une prérogative de la Vérité ; car celle-ci non seulement *est* vraie, mais elle *se connaît comme* vraie. Ainsi, soit la vérité des choses, soit le pouvoir qu'a notre âme d'apercevoir la vérité, est une irradiation qui part du foyer éternel constitué par la Vérité.

C'est pourquoi nous sommes sûrs de la *valeur* de nos idées et de nos jugements, même si nous sommes incapables d'expliquer la *manière* dont elles éclosent dans notre esprit. S. Augustin, qui l'affirme, essaie cependant de nous dire le *processus* psychologique de la formation de nos idées. Les textes nombreux où il nous en parle sont faits surtout de comparaisons très vivantes, qui ont suscité de multiples interprétations. Le P. B. écarte à bon droit l'innéisme et l'ontologisme ; il écarte également l'interprétation des augustiniens du moyen âge et du P. Portalié ; il croit, comme S. Thomas, que S. Augustin a admis une théorie de l'abstraction assez voisine de l'aristotélisme, et qu'il dotait notre intelligence d'un pouvoir illuminateur analogue à celui de l' « intellect agent. »

Pour rendre le regard intérieur de l'âme capable de contempler le monde des idées et d'en recevoir la bienfaisante influence, il faut le purifier, d'abord du sensible, comme le disait Plotin, mais surtout de la souillure morale du péché : c'est la théorie de la « *purification.* » Celle-ci peut toujours être perfectionnée en cette vie ; elle n'arrive à son terme définitif qu'en l'autre monde, où l'âme sanctifiée, surélevée, possède la véritable sagesse, peut « voir Dieu » éternellement.

Telle est la marche générale de la pensée dans le livre du P. Boyer. Chemin faisant, il remarque et précise le rapport des formules de S. Augustin avec le « *Cogito, ergo sum* » de Descartes, et n'a pas de peine à montrer l'écrasante supériorité du Docteur d'Hippone sur le philosophe français. Il s'attache ailleurs à suivre S. Augustin dans ses démonstrations de l'existence de Dieu et croit pouvoir les ramener à une seule : la preuve par le fait de la pensée humaine, qui exige la réalité des idées, leur union, donc Dieu. Il touche enfin, en quelques pages serrées, aux théories morales de S. Augustin.

L'utilité d'un pareil travail pour aider à aborder S. Augustin est indéniable. Non seulement une multitude de pensées augustiniennes sont exprimées, rapprochées, combinées dans ces pages, mais encore une foule de textes analogues sont groupés, classés, interprétés avec une probité remarquable. Les problèmes auxquels a touché le P. B. pourront être repris, mais négliger son travail serait se condamner à une perte de temps et de lumière.

Et cependant, pour donner de cet ouvrage une appréciation équitable, il est indispensable de faire quelques remarques qui ressemblent fort à des réserves.

C'est un lieu commun dans les écoles catholiques de prendre S. Augustin comme le type le plus parfait d'un auteur qui a construit son système métaphysique en l'arcboutant sur la notion de *Bien* (de même que S. Thomas sur la notion d'*Etre).* Pour le P. B. au contraire, « toute la philosophie augustinienne, dans ses aspects les plus caractéristiques, est apparue comme suspendue à [la] notion de vérité. On ne peut douter qu'il y ait avantage à étudier les doctrines *du point de vue auquel s'est mis leur auteur* » (p. 2).

Nous avons souligné les derniers mots : ils montrent que le P. B. a abandonné l'opinion traditionnelle, et qu'il a cru que le point de vue caractéristique du système augustinien était celui de la *Vérité.* Nous ne croyons pas qu'il ait eu raison. Et ce n'est point là un jugement *a priori :* en lisant les pages du P. B., nous reconnaissions et les textes, et les pensées de S. Augustin ; mais l'*accent* n'y était plus ; un malaise se faisait sentir ; l'impression produite n'était plus celle que donne la lecture directe des pages ardentes de S. Augustin : il nous semblait que les matériaux étaient bien les mêmes, et que toutefois leur mise en œuvre et en valeur n'était point celle du Maître. Et en réfléchissant sur cette impression, nous avons cru comprendre que les théories de S. Augustin sur la *Vérité* sont bien une pièce essentielle de son système, mais qu'elles sont chez lui utilisées, asservies par des conceptions plus hautes encore à ses

yeux : ce n'est pas précisément « l'idée de vérité, » mais plutôt, semble-t-il, *l'amour de la vérité* qui pourrait prétendre représenter « le point de vue » métaphysique auquel s'est placé S. Augustin. Le P. B., qui a soupçonné cela, croyons-nous, a cependant construit son exposé sans tenir assez compte de cette nuance : et c'est pourquoi l'exactitude matérielle étant indiscutable presque toujours, l'âme et le mouvement intérieur qui soulèvent les doctrines et les rendent vivantes en S. Augustin restent absents du livre de son interprète.

Dans le même ordre d'idées, il est une autre remarque qui s'impose à qui veut donner à la thèse du P. Boyer sa vraie valeur. Il s'est borné à nous exposer les idées *philosophiques* de S. Augustin, et quand son sujet l'a amené jusqu'aux frontières de la foi et de la théologie, il ne les a pas franchies. Nous ne l'en blâmons certes pas ; chaque auteur a le droit de délimiter son sujet comme il l'entend, et mérite des félicitations quand il respecte les bornes posées. Mais si nous nous plaçons au point de vue du lecteur qui, lui, veut pénétrer dans la pensée réelle de S. Augustin, nous sommes obligés de lui dire : Prenez garde. Sauf dans les années qui précèdent et suivent immédiatement sa conversion, S. Augustin n'a pas voulu être un philosophe : il a pris pour guide suprême de sa pensée (comme de sa conduite) la révélation ; si, prêtre et évêque, il a fait de la philosophie, c'était pour *penser* la révélation, la défendre et la faire comprendre, c'était pour élever son esprit et celui des autres jusqu'au Dieu de l'Evangile (spécialement de l'Evangile de S. Jean) et, en le révélant dans toute la beauté de son être, pour le faire *aimer*. Prendre la pensée de S. Augustin du point de vue philosophique pur, ce n'est pas la fausser, mais c'est la prendre par en bas, et par un petit côté, du moins au regard d'Augustin lui-même, qui, parvenu à la maturité de son génie, ne fit de la philosophie que par accident, dans la mesure où ce moyen lui semblait bon pour devenir un théologien, un saint et un apôtre. — Je le sais, même ainsi réduite à un aspect secondaire, et découronnée de la foi qui l'inspire et la dirige, la doctrine du grand évêque reste encore grandiose et féconde pour nous qui ne sommes pas des Augustins ; mais en fin de compte, il ne faudrait pas que le lecteur s'imagine qu'il connaît la *pensée* totale et surtout *l'âme* de ce géant de la théologie catholique, de ce héros de l'amour divin, quand il en a analysé, même avec minutie et exactitude, les franges philosophiques. Or le travail du P. B. s'est arrêté *volontairement* sur le seuil de la théologie ; encore une fois nous ne l'en blâmons pas ; seulement, il ne faut pas aller y chercher ce que l'auteur en a exclu, c'est-à-dire le meilleur, le plus élevé, le cœur vivant de la pensée augustinienne : Dieu surnaturellement connu et surtout aimé.

Il y a bien aussi dans l'ouvrage du P. B. quelques thèses particulières qui nous paraissent « solliciter » un peu la pensée de S. Augustin. La plus importante est relative à la formation des idées dans notre esprit. L'interprétation qu'a donnée S. Thomas (et que reprend le P. B.) aux textes de S. Augustin nous paraît forcée, et de fait elle n'a guère de partisans parmi les théologiens ou les philosophes qui ont pu lire les *Opera omnia* du Docteur d'Hippone. Il nous paraît excessif d'attribuer à celui-ci une théorie presque identique à celle de l'abstraction aristotélicienne ou scolastique, et de ramener sa doctrine de l'illumination intellectuelle à quelque chose qui est trop voisin de la psychologie où trône « l'intellect agent. » Il est bien caractéristique que dans les pages (210-213) où il traite *ex professo* de cette question, le P. B. n'ait trouvé que quelques textes à citer, — et encore ne nous semblent-ils pas décisifs, — parmi les centaines dans lesquels S. Augustin nous décrit comment Dieu, semblable à un soleil des intelligences, les illumine, elles et leurs objets.

Rappelons que le P. B. a présenté, comme thèse complémentaire, un travail de première valeur et de la plus vivante actualité, intitulé : *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin* [1]. Il y montre, contrairement à l'opinion de quelques « critiques » récents, surtout protestants et allemands, suivis en France par M. Alfaric, que l'évolution de pensée de S. Augustin, telle qu'elle nous est retracée dans les *Confessions,* est bien historiquement vraie, et que rien n'y contredit dans les ouvrages que S. Augustin composa à Cassisiacum, au lendemain de sa conversion.

V

C'est avec une vive sympathie que l'*Ami* (1922, p. 459) a salué dès leur apparition les deux petits volumes dans lesquels M. Gilson décrit les divers systèmes qui constituent *La Philosophie au Moyen Age.* M. Gilson appartient à l'enseignement universitaire français, il est familiarisé avec ses méthodes. Amené par l'étude de Descartes à jeter un regard sur la philosophie du moyen âge, il en découvrit la variété, la richesse, la valeur. Et vaillamment il se mit à combattre le préjugé de ses collègues de l'Université, qui négligent totalement cette période de l'histoire de l'esprit humain, et parvenus aux derniers philosophes gréco-romains, font un bond par-dessus les « siècles de ténèbres et de barbarie, » jusqu'à l'époque de la Renaissance. Non content de montrer ce qu'une pareille façon de comprendre et d'écrire l'histoire a d'arbitraire *a priori,* M. G. a entrepris de dire tout ce que ces systèmes négligés recèlent de précieux et quelle influence profonde ils ont exercée sur le développement de la pensée moderne. De là l'idée de son présent ouvrage.

Sur l'histoire de la philosophie au moyen âge, nous avons en français l'*Histoire de la philosophie médiévale* de M. de Wulf, professeur à l'Université de Louvain [2]. On lui a reproché, non sans

[1] Un vol. in-8 de 233 p., 12 f. Paris, Beauchesne, 1920. Voir le compte rendu de l'*Ami* 1921, p. 411.

[2] Cette *Histoire* fait partie du grand *Cours* de philosophie du cardinal Mercier.

raison, d'être trop systématique, d'avoir conçu la philosophie scolastique comme un tout immuable, auquel les auteurs du moyen âge ont souscrit à peu près tous, et d'avoir étudié la pensée de chaque auteur moins en elle-même et pour elle-même que dans ses rapports avec le système-type déterminé *a priori*. Cette méthode discutable n'empêche pas ce livre d'être pour l'histoire de la pensée au moyen âge l'ouvrage fondamental, celui auquel il faudra demander les renseignements précis, les références exactes, les bibliographies bien présentées. L'ouvrage de M. G. ne le remplace pas.

Il a cependant son utilité propre. D'abord il étudie chaque auteur (du moins important) en lui-même, sans rapprocher incessamment ses doctrines des thèses thomistes. Il sauvegarde ainsi la variété des systèmes et l'originalité des penseurs. De plus, M. G., pour intéresser les universitaires qu'il souhaite d'avoir pour lecteurs, a tenu à mettre en évidence ce qui, dans la pensée du moyen âge, prélude aux systèmes modernes. Admettant un progrès général de l'esprit humain qui, par des phases diverses, circonscrit et résout de mieux en mieux le problème philosophique, il a voulu montrer la place que tiennent les philosophes du moyen âge dans cette évolution. De là les études prolongées qu'il consacre à certains penseurs dont l'importance est tout à fait secondaire, soit que l'on considère la valeur intrinsèque de leurs doctrines, soit que l'on regarde leur influence historique réelle. Mais les pages de M. G. gagnent, en s'organisant d'après cette idée d'une marche en avant constante de l'esprit humain, un mouvement et une vie qui les rendent attrayantes, et qui contribueront à leur succès.

Nous souhaitons ce succès complet auprès des membres de l'Université; fait pour eux, adapté à leur tournure d'esprit, le livre de M. G. aidera à dissiper cette ignorance et ce mépris du moyen âge qui déshonore le haut enseignement de l'Université de France, et le couvre de ridicule devant les philosophes étrangers.

Nos confrères y trouveront aussi intérêt et profit. C'est là un résumé honnête de ce qu'on sait de plus certain sur la pensée du moyen âge. Aucune monographie n'est vraiment approfondie, ou vraiment originale. Quand il descend dans le détail de l'interprétation, la marche de M. G. est généralement vacillante : c'est qu'il n'y a pas de philosophe médiéval qui n'ait été en même temps et surtout théologien ; M. G., qui n'a sur la théologie que des notions improvisées et superficielles, n'arrive pas et ne peut pas arriver à maîtriser pleinement son sujet. Il sait fort bien nous dire soit sa pensée personnelle, soit *ce qu'il a saisi* des théories dont il parle. La doctrine *philosophique* des auteurs étudiés est généralement exacte *en gros*, mais les attaches de leurs systèmes à la théologie ou leur répercussion sur elle ne sont pas mises en lumière ; le cadre général d'idées qui domine et commande les systèmes n'est pas montré. Pour ce motif et quelques autres, le théologien et le philosophe catholiques n'utiliseront ces petits volumes qu'après vérification attentive.

Ils éviteront également de se laisser impressionner par la théorie évolutionniste générale dont M. G. a fait l'âme de son exposé. A le lire, on croirait que la *philosophia perennis et vera* n'est pas constituée par des propositions et des thèses, mais indiquée en lignes floues et sinueuses par l'échelonnement chonologique de tous les systèmes, les derniers de ceux-ci marquant, dans l'ensemble, un progrès sur leurs devanciers. S'inspirant de ce singulier critère métaphysique, il a pu donner le nominalisme comme une réaction, légitime en somme, contre la synthèse thomiste et comme un progrès de l'esprit humain par rapport à elle. De là l'importance excessive et la valeur exagérée attribuée par M. G. à Occam et à ses successeurs, qui à ses yeux eurent le double mérite de remettre en marche la pensée humaine menacée de se cristalliser autour du thomisme, et de l'orienter précisément vers les voies que devait suivre la pensée moderne. Nous sommes sûrs qu'il ne se trouvera pas un théologien, nous espérons qu'il n'y aura pas un philosophe catholique qui ait la naïveté de prendre au sérieux les jugements dictés à M. G. par ces vues générales dignes tout au plus d'un Manuel pour primaires. Si nos lecteurs veulent savoir à quel point de vue il convient de se placer pour découvrir les vrais rapports du nominalisme, du thomisme et de la philosophie moderne, qu'ils prennent, par exemple, le « Cahier » du P. Maréchal, dont nous allons parler bientôt.

Mais auparavant, nous devons signaler deux autres volumes de M. Gilson. L'un est un recueil d'articles publiés çà et là, tous relatifs aux systèmes scolastiques et à leur influence sur l'éclosion de la pensée moderne. Ces *Etudes de philosophie médiévale* sont, elles aussi, un peu hâtives, et mériteraient à peu près la même appréciation que l'ouvrage précédent.

Il n'en va pas de même d'un autre travail du même auteur intitulé *Le Thomisme*. C'est incontestablement le meilleur des trois, le plus travaillé, le plus exact. M. G. n'y a pas laissé pénétrer de ces mots légèrement frondeurs à l'égard de l'autorité doctrinale de l'Eglise qui se sont ailleurs glissés sous sa plume [1]. Il a su admirer la piété de S. Thomas non moins que sa doctrine. Nous avons parlé de cet ouvrage lorsque parut la 1re édition (*Ami* du 17 mars 1921, p. 135-136). Rappelons seulement que, dans le but de donner une introduction au système de S. Thomas, M. G. en a fait une synthèse fort bien réussie, du moins en ce qui regarde la philosophie thomiste. La seconde édition, beau livre fort bien imprimé, a subi beaucoup de retouches de détail, mais a laissé subsister, dans la doctrine, les interprétations et les citations, les déficiences que nous signalions. Quel dommage que M. G. soit dans la nécessité pratique d'ignorer presque complètement les commentaires théologiques et phi-

[1] Cf. *Ami* 1921, p. 134.

losophiques donnés en latin par les disciples de S. Thomas ! Comme les modernes qu'il cite sont petits à côté de ces interprètes puissants ! Toutefois, le mérite et l'utilité de ce nouvel ouvrage sont incontestables, et nous ne voyons rien de mieux à indiquer, même à un jeune théologien, surtout à un universitaire, que ce travail de M. G. pour prendre un premier contact ou se donner une vue d'ensemble du système philosophique de S. Thomas d'Aquin.

VI

La métaphysique a-t-elle une valeur de vérité, ou n'est-elle que rêverie ? Puisque l'esprit humain, antérieurement à toute réflexion, est naturellement porté à affirmer la valeur des notions métaphysiques, comment et pourquoi les philosophes ont-ils mis ce point en question ? Comment et pourquoi le « problème critique » est-il né ? Une solution en est-elle possible ?

Telles sont les questions auxquelles le P. Maréchal, S. J., se propose de répondre dans une série de 6 Cahiers, groupés sous ce titre général : *Le point de départ de la métaphysique* [1].

Nous avons sous les yeux le premier de ces Cahiers. En dépit d'un style qui n'est pas toujours absolument clair et qui ne craint pas les longueurs et les redites ; en dépit de la gêne qui résulte de l'emploi d'une terminologie et de cadres kantiens ou plus récents pour exposer la pensée des Grecs ou celle des auteurs médiévaux, nous sommes heureux de déclarer que cet ouvrage nous a prodigieusement intéressé ; son importance nous paraît si grande que, sans attendre la fin de la publication, et sans préjuger de l'appréciation d'ensemble à porter sur l'œuvre totale [2], nous n'hésitons pas à signaler immédiatement le 1er fascicule [3].

Une métaphysique est-elle possible ? Oui, si l'intelligence humaine, par ses idées générales, étreint la vérité. Non, dans le cas contraire. La clé qui ouvre ou ferme la porte du domaine de la métaphysique est donc fournie par l'épistémologie, par la critériologie. De là l'importance des questions de critériologie, auxquelles le cardinal Mercier consacra jadis le meilleur de son activité philosophique. Le P. M. les reprend avec une méthode nouvelle et sur un plan différent. A l'aide de l'histoire de la philosophie, il montre comment les difficultés que rencontra bien vite la pensée spéculative des Grecs les obligèrent à poser le problème critique de la valeur de nos idées générales ; comment, après une série d'approximations plus ou moins heureuses, le génie d'Aristote finit par donner une interprétation cohérente et satisfaisante du contenu de notre connaissance en même temps que de l'ensemble des choses ; comment les disciples d'Aristote dans l'antiquité ne surent pas comprendre et maintenir les idées directrices de la philosophie de leur Maître, et méconnurent la solution qu'il avait donnée au problème critique. Puis, arrivant au moyen âge, le P. M. montre les tentatives et les essais renouvelés des anciens Grecs par lesquels passent ses penseurs jusqu'à ce que S. Thomas, retrouvant, adoptant, approfondissant, étayant plus solidement les grandes vues d'Aristote, mît en équilibre une conception du monde dans laquelle prennent place, avec une cohésion parfaite, *tous* les éléments disparates et d'apparence contradictoire que nous apporte l'expérience ou la spéculation, — conception du monde dans laquelle s'insère à sa place une théorie de l'intelligence qui, elle non plus, ne sacrifie absolument rien des données multiples et divergentes du problème critériologique.

C'est du système thomiste qu'on pouvait et qu'il fallait partir pour de nouveaux progrès. Mais, dans l'humanité comme dans l'individu, l'esprit humain est faible ; il ne demeure pas longtemps sur les sommets. L'admirable synthèse thomiste fut compromise par Scot, et pulvérisée par Occam et ses successeurs. Le nominalisme de ces derniers marque un recul considérable de l'esprit humain, il aboutit à des solutions particulières en antinomie les unes avec les autres ; non seulement il rend impossible toute métaphysique, mais il compromet radicalement la valeur de toute science et même de toute expérience, malgré ses prétentions contraires.

Or « toute la philosophie moderne se développe sur la base du nominalisme, » et porte dans ses flancs les mêmes principes d'antinomie, d'incohérence et d'impuissance métaphysiques. Cette constatation des rapports étroits de la philosophie moderne avec l'occamisme est commune à M. Gilson et au P. Maréchal ; du reste, elle est un fait indéniable pour quiconque regarde de près l'histoire des doctrines théologiques ou philosophiques ; toutefois elle n'a jamais été encore mise en lumière aussi vive que par ces deux auteurs. Seulement M. Gilson, à qui sa formation universitaire n'a donné qu'un amas de notions métaphysiques ployables en tous sens, n'a eu, pour apprécier cette relation historique de la philosophie moderne au nominalisme, que le postulat fallacieux d'un progrès continu de la pensée humaine, et il n'a su que vanter d'une façon excessive et légèrement ridicule la haute valeur du nominalisme ; tandis que le P. Maréchal, dont les connaissances historiques sont approfondies et le plus souvent de première main, a de plus l'avantage de posséder un critère sérieux, qui lui permet de se prononcer sur la valeur *absolue* des systèmes quelle que soit la date de leur apparition, et qui l'autorise à juger très

[1] Voici les titres de ces Cahiers, qui comprendront chacun 200 pages environ :
Cahier I. — *De l'antiquité à la fin du moyen âge : La critique ancienne de la connaissance.*
Cahier II. — *Le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant.*
Cahier III. — *La Critique kantienne.*
Cahier IV. — *Par delà le Kantisme : Vers l'Idéalisme absolu.*
Cahier V. — *Le Thomisme devant la philosophie critique.* I. Essai exégétique d'une Epistémologie selon S. Thomas.
Cahier VI. — *Le Thomisme devant la philosophie critique.* II. Comparaison avec quelques philosophies récentes.

[2] Il y a assez d'imprécision dans les quelques lignes (p. 157) où l'auteur laisse entrevoir ses conclusions futures, pour justifier cette réserve provisoire.

[3] Le second vient de paraître, gr. in-8 de XII-192 p., 12 f. 50.

sévèrement les points de vue faux auxquels le nominalisme s'est placé, et qu'il a légués à la philosophie moderne.

Qu'on nous entende bien. Ni le P. Maréchal, ni nous-mêmes ne disons ici que tout l'effort de la philosophie moderne depuis Descartes ait été dépensé en vain. Ce serait un autre excès, et une injustice en même temps qu'une fausseté. Nous disons seulement ceci : sous l'influence — inconsciente presque toujours, mais réelle — du nominalisme, la pensée moderne a mal posé et mal résolu le problème critique ; le résultat du criticisme a été négatif, et la métaphysique reléguée dans le domaine des rêves agréables que chacun construit comme il l'entend ; car nul ne peut y pénétrer, le criticisme en ayant jeté la clé dans un puits. Et nous ajoutons que priver l'esprit humain du meilleur et du plus haut de son domaine *naturel* ne préjuge pas en faveur du criticisme nominaliste ou moderne ; nous ajoutons encore que l'histoire des doctrines nous fait connaître des systèmes philosophiques d'une supériorité écrasante, auprès desquels le nominalisme apparaît comme une déviation et une déchéance.

En présence de ces constatations, quelle est donc, à notre avis, la vraie situation actuelle de la pensée philosophique, quel travail utile peut-elle fournir, quel est son devoir ?

Elle doit d'abord s'orienter. Il est indéniable qu'il existe actuellement deux courants principaux de pensée philosophique. L'un s'appelle la « philosophie moderne. » Il s'est développé tout entier sur une souche nominaliste et a trouvé son apogée dans le criticisme de Kant ; il a connu une très grande variété de systèmes qui se sont développés, heurtés, succédés en lui, mais toujours à l'intérieur des berges telles que les avaient fixées les précurseurs médiévaux. L'autre courant, plus régulier, plus égal à lui-même, a charrié jusqu'à nous la philosophie demeurée au point de perfection auquel l'avait amenée S. Thomas. Les représentants du premier courant philosophique ont été à peu près tous des protestants [1] et des incrédules. Ils sont *foule*, et s'en prévalent. Les représentants du second groupe sont à peu près tous des catholiques : ils font figure d'auteurs secondaires et sans originalité, parce qu'ils adoptent un système déjà existant. Longtemps confinés dans les écoles de théologie, ils sont parvenus enfin sur la scène philosophique et portent le nom de *néo-scolastiques*. Leur faiblesse numérique, la pauvreté, souvent la misère dans laquelle la politique les condamne à travailler, sont compensées par la valeur philosophique singulière de leurs œuvres, et surtout par ce *fait* qui devrait donner à refléchir profondément, non seulement à un catholique comme M. Gilson, mais à tout penseur et à tout historien dignes de ce nom : *l'Eglise catholique*, cette institution séculaire, qui a pour elle, aux yeux du croyant, l'infaillibilité doctrinale dans les questions théologiques qui sont étroitement connexes avec la philosophie et spécialement avec la métaphysique ; l'Eglise catholique, qui, même aux yeux de l'incroyant, se présente avec une expérience philosophique dont aucune Ecole n'approche, qui attache une telle importance à la philosophie qu'elle y voit un des pivots, et le principal, auquel elle s'appuie, et sans lequel elle serait ruinée, — l'Eglise catholique, disons-nous, tout spécialement depuis le Concile du Vatican, a opté entre les deux grands courants de pensée ; elle écarte « la philosophie moderne ; » elle recommande, avec Léon XIII, le retour à la philosophie de S. Thomas ; elle l'impose avec Pie X et ses successeurs. Fermer les yeux sur la persistance voulue, réfléchie, chaque jour plus féconde en résultats de la philosophie thomiste dans l'Eglise ; refuser de rechercher les causes de cette préférence ; traiter par prétérition un *fait* de cette envergure, ce n'est point faire du travail positif et impartial. Et c'est pourquoi le devoir du philosophe d'aujourd'hui, catholique ou non, c'est de chercher à connaître dans quelles circonstances historiques s'est produite la bifurcation qu'il constate maintenant, quelles en furent les causes, et à quelles conditions on pourrait unir ces deux grandes forces, pour le plus grand bien de l'esprit humain dans l'avenir.

[1] La liaison intime du *protestantisme* avec le nominalisme d'une part, avec la « philosophie moderne » d'autre part, est un autre *fait* important sur lequel nous aurons sans doute occasion de revenir.

Pour longues que soient ces réflexions, elles étaient nécessaires afin de marquer l'extraordinaire fécondité du point de vue sous lequel le P. Maréchal aborde le problème métaphysique, les raisons pour lesquelles il appartient à l'histoire de fournir quelques-uns des éléments essentiels de solution, la nécessité où l'on se trouve, pour établir le contact entre scolastique et philosophie moderne, de chercher la rencontre des deux systèmes sur le terrain de la critériologie générale, d'où part le chemin qui conduit aux sommets de la métaphysique. Un problème bien posé est déjà à demi résolu, dit-on. Indubitablement le problème est bien posé par le P. Maréchal ; et c'est pourquoi son travail, incomplet encore, a une valeur si haute, sur laquelle il convenait d'insister.

VII

On ne trouvera pas de ces vues générales grandioses et lumineuses dans les gros et consciencieux volumes que le confrère du P. Maréchal, le P. Sortais, S. J. consacre à l'étude de la philosophie au XVII^e siècle. Ils sont excellents à un autre point de vue, par la fidélité scrupuleuse avec laquelle sont analysés tous les méandres de pensée des auteurs étudiés.

Le P. Sortais est très avantageusement connu surtout par son *Traité de philosophie* [1], devenu classique dans une foule d'établissements d'enseignement secondaire qui préparent au baccalauréat officiel. A côté de ce travail fondamental, monnayé ensuite en différents manuels scolaires,

[1] Deux vol. in-8 ; Paris, Lethielleux.

le P. S. avait entrepris une *Histoire de la philosophie*. Le 1er volume, paru en 1912, étudiait *la Philosophie ancienne* de l'antiquité gréco-romaine, du moyen âge, de la Renaissance [1]. L'*Ami* a dit en son temps [2] quels services pouvait rendre ce volume par la quantité et la précision des éléments d'information qu'il fournit. En abordant l'étude de la philosophie moderne, le P. S. a élargi considérablement son plan, au point qu'on se trouve devant un ouvrage nouveau et indépendant, qui se propose de nous retracer en détail l'évolution de la philosophie moderne en Europe au cours du XVIIe siècle, de Bacon à Leibniz.

En deux ans, deux volumes importants et compacts se sont succédés. Le premier est consacré tout entier à Bacon et à quelques-uns de ses précurseurs immédiats. Le second, poursuivant l'histoire de l'*empirisme* au XVIIe siècle, étudie non moins longuement Gassendi et Hobbes.

De chacun de ces trois auteurs le P. Sortais donne une biographie très détaillée ; car il estime que pour bien comprendre la mentalité d'un philosophe, il ne faut pas le sortir des conditions historiques dans lesquelles il a vécu et pensé. Le principe est très juste; l'application a été faite avec une abondance un peu excessive, du moins en ce qui concerne Bacon. L'exposé des doctrines philosophiques constitue naturellement la partie principale de ces monographies. Le P. S. y mêle à l'occasion des remarques critiques personnelles qui, portant sur les détails plutôt que sur l'ensemble, n'en ont pas moins une grande valeur. Il appuie ses résumés sur l'étude directe des textes originaux, dont il fournit une bibliographie soignée. Il fait ensuite l'histoire des systèmes; il décrit les métamorphoses que leur font subir les disciples des philosophes de premier plan ; il précise l'influence de ces systèmes dans les différents pays d'Europe. Et il trouve là l'occasion de citer les jugements les plus divers qui ont été portés par des philosophes de toutes les écoles sur les doctrines de l'auteur étudié. De très bonnes indications bibliographiques sont multipliées en note au bas des pages, ainsi que de très abondantes citations dans le texte original. Enfin plusieurs tables complètes et pratiques facilitent l'usage de ces gros volumes, qui conviennent aux professeurs, aux amateurs de philosophie, aux étudiants de la licence et du doctorat plutôt qu'aux élèves des classes secondaires et au grand public. C'est certainement le meilleur travail et le plus complet qui ait été consacré par une plume catholique aux philosophes du XVIIe siècle.

VIII

Que d'encre a déjà fait couler le célèbre fragment des *Pensées* de Pascal intitulé : *Le Pari !* M. Besse a pensé qu'il y avait encore du nouveau à dire à ce sujet. Il en précise la date : 1654. Pascal était alors « sous le coup d'expériences religieuses toutes vives, » « inondé de foi, » et devait « se convertir » quelques semaines plus tard. Sans grande valeur à l'égard d'un incroyant décidé, pense M. B., cet argument serait « une ruse de croyant par laquelle il s'enchante lui-même. » « C'est tout à fait le cas de Pascal. Il invente [cette] preuve nouvelle, non pour s'assurer lui-même contre une défaillance possible de sa foi, mais pour la satisfaction de multiplier jusqu'au rassasiement la joie de croire. »

Les textes incomplets relatifs au pari sont « ployables » en des sens très divers. L'interprétation proposée par M. B., si elle ne s'impose pas au philosophe qui tient compte du contexte doctrinal, et beaucoup moins encore au théologien qui a su démêler les attaches jansénistes des passages les plus réputés des *Pensées*, met du moins en lumière quelques aspects particuliers fort intéressants de la mentalité de Pascal, et à ce titre mérite de retenir l'attention.

IX

Le problème des rapports vrais entre la philosophie moderne et la philosophie scolastique doit être résolu, nous le notons plus haut, en tenant compte à la fois de l'histoire et de la doctrine. C'est ce qu'a fort bien compris M. Debaisieux ; aussi son travail sur l'analogie comparée au symbolisme servira beaucoup à ceux qui s'intéressent à cette question.

Tous nos lecteurs connaissent le mot d'*analogie*, dont la philosophie élémentaire donne la définition en logique, et dont la théologie fait usage quand elle cherche à déterminer par quelle voie notre raison peut arriver à connaître quelque chose de la *nature* et des attributs de Dieu, dont le principe de *causalité* a permis de connaître l'*existence*. Or la philosophie moderne, agnostique dans son ensemble, a contesté la valeur de l'analogie, aussi bien que celle de la causalité, comme procédé de connaissance. L'attaque a été reprise ces derniers temps tout particulièrement par la théologie et la philosophie des protestants libéraux et des modernistes. Pour eux, le concept analogue est un pur symbole, désignant son objet, mais ne permettant pas de rien savoir de sa nature : à peu près comme les couleurs d'un drapeau représentent une nation. De même, quand nous pensons à Dieu et quand nous parlons de lui, nos pensées et nos paroles sont des signes arbitraires, qui ne nous disent rien, absolument rien, de ce qu'est Dieu en soi. La philosophie scolastique, soutenue ici par l'Eglise infaillible, maintient au contraire que nos concepts sur Dieu, quoique formés à l'aide de notions qui nous sont venues des choses créées, gardent, appliqués à Dieu, un contenu positif, et que Dieu n'est pas pour nous absolument un inconnu. C'est la théorie philosophique de l'*analogie* qui permet d'exposer et de justifier ce point de l'enseignement catholique.

M. D. s'est donc attaché à cette notion ; il a recherché dans l'histoire du passé les origines du symbolisme agnostique, en a marqué au passage les deux formes essentielles, l'une philosophique : le nominalisme; l'autre théologique : le protestan-

[1] Un vol. petit in-8 de XVIII-627 p. ; Paris, Lethielleux.
[2] En 1913, p. 471.

tisme. Il les a critiqués soigneusement en s'attachant principalement aux exposés les plus récents — qui sont aussi les plus développés — de cette erreur. En même temps il a approfondi de son mieux la notion d'analogie ; il en a montré la solidité, au moyen d'analyses psychologiques bien fouillées. Enfin il a suivi en détail les applications principales du procédé d'analogie en théodicée et même en théologie proprement dite. Il a pu au cours de son travail prendre constamment sur S. Thomas son point d'appui. Mais peut-être, dans l'interprétation qu'il en donne, a-t-il un peu passé vite sur les écoles et systèmes auxquels cette notion thomiste, interprétée en sens divers par les philosophes et théologiens catholiques, a donné lieu par la suite.

Sérieusement documenté, fort bien écrit, ce volume, d'apparence un peu grêle, renferme cependant dans ses 330 pages serrées et bourrées de notes, une contribution de haute valeur à la lutte engagée par la philosophie scolastique contre l'agnosticisme criticiste et moderniste. Pour pénétrer plus à fond dans le point de vue métaphysique de la question traitée, nos lecteurs pourront de plus utiliser deux ouvrages récents : R. P. Hugon, *Principes de philosophie. Les vingt-quatre thèses thomistes* (Paris, Téqui, 1922 ; 7 fr. ; cf. *Ami* 1922, couv. jaune, p. 247) ; — et surtout R. P. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (Paris, Nouv. Libr. Nationale, 1922 ; 7 fr. ; cf. *Ami* 1923, p. 30). L'*Ami* ayant présenté déjà ces ouvrages, il nous suffira de les rappeler ici. — Sur la notion d'*analogie*, on consultera aussi avec fruit les quelques pages du P. Valensin, *Revue apolog.*, 1921, p. 331 sq. — La doctrine de S. Augustin, S. Bonaventure, S. Thomas et Scot sur l'*analogie* a été exposée et commentée par M. Landry, *Revue néo-scolastique*, 1922, p. 137-169, 257-280, 454-464. — On peut voir encore, au sein même de l'école thomiste, deux interprétations différentes soutenues l'une par le P. Blanche, O. P., *Revue des sciences philos. et théolog.*, 1921, p. 169-193 ; l'autre par le P. Ramirez, O. P., dans un article paru d'abord dans la revue espagnole *Sciencia tomista*, tiré à part sous le titre : *De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomist.* On trouvera de plus dans ce dernier article un relevé des textes d'Aristote, de S. Thomas et de leurs principaux commentateurs relativement à la notion d'analogie.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 4, du 5 avril)

Actes de S. S. Pie XI

I. Constitutions apostoliques. — 15 et 16 juillet 1922. Erection en églises collégiales *ad honorem* des églises paroissiales de St-Sosie et de l'Immaculée-Conception, dans la ville de Frattamaggiore, diocèse d'Aversa (Italie du Sud).

II. Lettres apostoliques. — 1° 12 janvier 1923. Erection en basilique mineure de l'église de la Madeleine, à Angers. — 2° 16 janvier. *Item*, de la cathédrale du Saint-Sauveur, à Bahia (Brésil). — 3° 23 janvier. *Item*, de l'église paroissiale Notre-Dame du Val des Fleurs, dans la ville de Tremp, diocèse d'Urgel (Espagne). — 4° 3 février. *Item*, du sanctuaire de Notre-Dame des Sept-Douleurs, dans la ville de Rho, diocèse de Milan.

III. Lettres du Pape. — 1° 15 mars. Lettre latine au cardinal Marini, pour le féliciter de son ouvrage (en italien) sur *La primauté de S. Pierre et de ses successeurs dans S. Jean Chrysostome.* — 2° 20 mars. Lettre italienne au Cardinal-Vicaire, lui demandant de prescrire une cérémonie expiatoire pour réparer le scandale causé par la célébration, le 17 mars, du centenaire de Renan (dans les bâtiments volés au Collège Romain). La cérémonie a eu lieu le 25 mars, dimanche des Rameaux.

Saint-Office

I

22 mars 1923.

Circulaire aux évêques sur la dispense du jeûne eucharistique avant de célébrer la messe

Illme ac Revme Domine,

Optime novit Amplitudo Tua qua diligentissima cura legem ecclesiasticam jejunii eucharistici, præsertim quod attinet ad sacerdotes sacrosanctum Missæ sacrificium celebraturos, Sancta hæc Apostolica Sedes semper tuita sit ; nec dubitandum quin et in posterum ejus observantia generatim urgeri debeat. Sed ne forte ex lege ecclesiastica qua reali Corpori Christi debitum præstatur obsequium, Corpus Christi mysticum seu animarum salus detrimentum capiat, Suprema hæc Sacra Congregatio Sancti Officii, ex animo perpendens multitudinem officiorum quibus sacerdotes diebus festis incumbere debent ad commissum sibi gregem salutari pabulo enutriendum ; et quod ob cleri penuriam multi ex eis Sanctæ Missæ celebrationem iterare coguntur ; idque non raro in locis longe dissitis, aditu difficilibus, inclementi aeris temperie divexatis, vel in aliis contrariis rerum et locorum adjunctis ; decrevit in certis casibus et sub determinatis conditionibus eamdem jejunii legem per opportunas dispensationes aliqua ex parte mitigare.

Quoties igitur sacerdotes, juxta can. 806, 2, Missam eodem die iterare aut etiam tardiore hora ad Sacrum Altare accedere necesse habeant ; siquidem sine gravi damno jejunii eucharistici legem, vel infirmæ valetudinis causa, vel propter nimium sacri ministerii laborem, aliasve rationabiles causas, ad rigorem servare nequeant ; Supremæ huic Congregationi locorum Ordinarii, omnibus rerum adjunctis diligenter expositis, recurrere poterunt. Quæ pro diversitate casuum (sive cum singulis ipsamet dispensando, sive, quando vera ac probata necessitas id omnino suadeat, habituales quoque facultates ipsis Ordinariis tribuendo) opportune providebit. Quæ quidem facultates pro casibus urgentioribus, in quibus tempus non suppetat recurrendi ad S. Sedem, jam ex nunc Amplitudini Tuæ conceduntur, per Te ipsum, graviter onerata conscientia, exercendas : hisce tamen sub conditionibus, ut nonnisi aliquid per modum potus, exclusis inebriantibus, sumere permittatur ; efficaciter scandalum removeatur ; ac quamprimum S. Sedes de concessa dispensatione certior fiat.

Gravissimæ demum hujus legis relaxationem solum

concedendam esse scias, quum spirituale fidelium bonum id exigat, non vero ob privatam ipsius sacerdotis devotionem aut utilitatem.

Hæc ad pastorale Tibi ministerium facilius utiliusque reddendum, probante Ssmo Domino Nostro Pio PP. XI, decreta dum libens tecum communico, fausta quoque ac felicia Tibi adprecor a Domino.

Romæ, ex ædibus Sancti Officii, 22 martii 1923.

R. Card. Merry del Val, *Secretarius.*

II

15 mars 1923.

Les Ordinaires sont invités à prendre des mesures envers les écrivains qui oublient le sens catholique dans leur appréciation des œuvres littéraires ou artistiques.

Accidit non infrequenter ut scriptores, etiam qui ut boni catholici vulgo habentur, in foliis quotidianis vel periodicis laudent, magnificent, adprobent libros, scripta, picturas, sculpturas aliave id genus ingenii et artis opera catholicæ doctrinæ seu christiano sensui contraria, quandoque etiam a Sancta Sede expresse reprobata.

Quam grave inde, si Pastores animarum hæc inobservata et impunita relinquant, fidelium scandalum cum fidei morumque detrimento oriri possit, facile intelligitur. Quod ne fiat, Suprema hæc S. Congregatio S. Officii, adprobante Ssmo D. N. Pio Pp. XI, locorum Ordinarios admonendos censet, ut pro eorum munere erga scriptores hujusmodi, si quos forte inter proprios subditos adesse comperint (præcipue si de clero seu sæculari seu regulari), sive per se sive adhibita quoque Consiliorum vigilantiæ cooperatione, non omittant quas efficaciores in Domino judicaverint, nulla interjecta mora, providentias adhibere.

Romæ ex ædibus S. Officii, 15 martii 1923.

R. Card. Merry del Val, *Secretarius.*

III

Communiqué. — Le prêtre Thomas Sasso, du diocèse de Bisceglie (Italie du Sud), a été condamné par le Saint-Office, aux termes du canon 2305, à la dégradation avec défense de porter le costume ecclésiastique.

S. C. du Concile

10 février 1923.

Ratisbonne

Le duel entre étudiants fait encourir aux duellistes et à leurs parrains l'irrégularité ex infamia juris

Quaestio. — Ordinarius Ratisbonen., his litteris ad Sanctam Sedem missis, sequentis dubii solutionem petiit : « Sacra Congregatio Concilii, resolutione die 9 augusti 1890 ad Episcopum Wratislaviensem data, duella, ut fere his temporibus inter Universitatum studiosos committuntur et *mensuræ* dicuntur, non ludis temerariis vel exercitationibus, sed veris duellis accensuit. Ita controversia in Germania diu agitata jam finita videbatur, et unanimiter censuram Constitutione *Apostolicæ Sedis* n. 17 statutam etiam eos incurrisse judicabatur, qui monomachiam sub specie *mensuræ* patraverant.

« At post promulgationem Codicis juris canonici rediit dissensio inter canonistas, imo ipsas inter curias episcopales. Alii nempe verbum *duellum* can. 2351 interpretantur juxta supra laudatam resolutionem Sacræ Congregationis Concilii, alii strictissime intelligunt, proindeque si agatur de *mensuris,* vel juxta axioma « odiosa sunt restringenda, » censuræ existentiam omnino negant, vel saltem, nixi canone 2245, 4, reservationem non agnoscunt.

« Varia variorum sacerdotum sententia et praxis non solum adolescentium animos perturbat, sed etiam disciplinam ecclesiasticam ludibrii periculo exponere videtur.

« Quare humillime petitur solutio quæstionis :

« An resolutio Sacræ Congregationis Concilii data in Wratislavien., *Irregularitatis,* diei 9 augusti 1890, hodiedum vigeat, in casu ? »

Animadversiones. — Resolutio de qua in præmissis reapse data fuit ab H. S. C. occasione cujusdam dubii propositi ab Ordinario Wratislavien., qui anno 1890 retulit quod nonnulli clerici in Seminario diœcesano degentes, cum antea in Universitate Wratislavien. studiis vacassent, duellorum, ea ratione et forma quæ describebatur, i. e. cum periculo dumtaxat vulneris, initorum, vel actores vel complices exstiterint. Cum igitur de iisdem ad sacram tonsuram et Ordines admittendis ageretur, dubitari cœpit an et quanam irregularitate irretiti essent, utrum videlicet ex defectu famæ an ex defectu lenitatis, cum irregularitas ex homicidio, cessante periculo mortis vel mutilationis, manifesto a casu exsularet. Itaque propositum fuit dubium : « An, a quibus et ex quonam titulo irregularitas contrahatur, quando duellum ea ratione committitur, quo his temporibus inter Germaniæ Universitatis alumnos fieri solet in casu? » Et in comitiis die 9 augusti 1890 Sacra Congr. Concilii rescripsit : *Affirmative, a duellantibus eorumque patrinis, ex infamia juris.*

Nunc ab Ordinario Ratisbonen. quæritur : *An hæc resolutio Sacræ Congr. Concilii adhuc valeat?* Videtur, equidem, respondendum nihil per Codicem juris canonici esse de valore resolutionis Sacræ Congregationis Concilii 9 augusti 1890 detractum.

Et res indubia exsistit consideranti quod nihil hac in re Codex innovavit de vetere disciplina, multoque minus novam definitionem criminis duelli dedit; quin imo eadem usurpavit verba, quibus Const. *Apostolicæ Sedis* usa est ad duellantes eorumque patrinos pœna plectendos. Ita sane canon 2351 : « duellum perpetrantes aut simpliciter ad illud provocantes vel ipsum acceptantes vel quamlibet operam vel favorem præbentes, necnon de industria spectantes illudque permittentes vel quantum in ipsis est non prohibentes, cujuscumque dignitatis sint, subsunt, » etc. In Const. *Apostolicæ Sedis* unice verbum « etsi regiæ » adjectum est aliis « cujuscumque dignitatis, » sed in ceteris juris dispositio in nullo discrepat a canone citato. Quare, etc.

Resolutio. — Porro Emi Sacræ Congregationis Concilii Patres in plenariis comitiis die 10 februarii 1923 in Palatio Apostolico Vaticano habitis, ad suprascriptum dubium respondendum censuere : *Affirmative.*

Quam resolutionem, referente postmodum infrascripto Sacræ Congregationis Secretario Ssmus Dnus Noster Pius PP. XI approbare et confirmare dignatus est.

B. Colombo, *Secretarius.*

S. C. des Religieux

I

30 décembre 1922.

Sur la profession religieuse permise aux novices et aux postulants à l'article de la mort

Jam inde a Codicis promulgatione dubium exortum est : « An decretum quod incipit *Spirituali consolationi,* a Sacra Congregatione de Religiosis editum sub die 10 septembris 1912, adhuc vigeat, » præcipue cum in Codice juris canonici nulla mentio de professione in articulo mortis fiat. Cumque instantissime ab hac Sacra Congregatione peteretur, tam in particularibus casibus, quam in novis Constitutionibus condendis, ut facultas per supradictum decretum concessa renovaretur, res definienda visa est.

Quapropter, plurium Consultorum prærequisito voto,

Emi Patres Sacræ Congregationis Negotiis Religiosorum Sodalium præpositæ, in Plenariis comitiis ad Vaticanum habitis die 29 decembris 1922, re mature perpensa, ad propositum dubium respondendum censuerunt : « *Affirmative*, at declarandum, si ita SSmo placuerit, quod facultas recipiendi professionem, de qua in n. 2 decreti, præter Superiorem monasterii aut domus novitiatus vel probandatus, intelligatur competere etiam ad respectivos Superiores majores juxta Constitutiones, et ad prædictorum omnium delegatos. »

Quam sententiam SSmus D. N. Papa div. Prov. Pius XI, in audientia habita ab infrascripto P. Abbate Secretario die 30 decembris ejusdem anni, in omnibus approbavit et publici juris fieri mandavit.

Opportunum autem visum est prædicti decreti dispositiones ad sensum resolutionis Emorum Patrum accommodatas, in memoriam revocare eum in finem ut tam benigna Sedis Apostolicæ concessio omnibus interesse habentibus prodesse valeat.

Illæ autem sunt tenoris sequentis : [1]

In quocumque Ordine, vel quavis Congregatione aut Societate religiosa, vel monasterio sive virorum sive mulierum, vel etiam in Institutis in quibus, quamvis vota non emittantur, in communi tamen vita agitur, more Religiosorum, liceat exinde Novitios seu Probandos, qui medici judicio graviter ægrotent, adeo ut in mortis articulo constituti existimentur, ad professionem vel consecrationem aut promissionem juxta proprias Regulas seu Constitutiones admittere, quamvis tempus novitiatus vel probationis nondum expleverint.

Attamen, ut novitii seu probandi ad supradictam professionem aut consecrationem aut promissionem admitti queant, oportet :

1. Ut novitiatum seu probationem canonice inceperint.

2. Superior qui Novitium seu Probandum ad professionem vel consecrationem aut promissionem admittit, præter Superiores Majores respectivos, quibus ex præscripto Constitutionum competit, esse possit etiam ille qui monasterium, vel novitiatus aut probandatus domum actu regat, aut prædictorum Superiorum delegatus.

3. Formula professionis vel consecrationis aut promissionis sit eadem quæ in Instituto extra casum ægritudinis in usu est ; et vota, si nuncupentur, sine temporis determinatione aut perpetuitate pronuntientur.

4. Qui hujusmodi professionem, consecrationem vel promissionem emiserit, particeps erit omnium omnino indulgentiarum, suffragiorum et gratiarum, quæ Religiosi vere professi in eodem Instituto decedentes consequuntur ; eidem autem plenaria peccatorum suorum indulgentia et remissio in forma Jubilæi misericorditer in Domino conceditur.

5. Hæc professio vel consecratio aut promissio, præter gratias in præcedenti articulo enuntiatas, nullum omnino alium producit effectum.

Proinde :

A) Si Novitius seu Probandus post hujusmodi professionem vel consecrationem aut promissionem intestatus decedat, Institutum nulla bona vel jura ad ipsum pertinentia sibi vindicare poterit ;

B) Si convalescat antequam tempus novitiatus seu probandatus exspiret, in eadem omnino conditione versetur ac si nullam professionem emisisset ; ideoque : *a)* libere, si velit, ad sæculum redire poterit ; et *b)* Superiores illum dimittere valent ; *c)* totum novitiatus seu probandatus tempus in singulis Institutis definitum, licet sit ultra annum, explere debet ; *d)* hoc tempore expleto, si perseveret, nova professio seu consecratio vel promissio erit emittenda.

Declarat denique hæc Sacra Congregatio, nihil obstare quominus prædictæ dispositiones etiam in Constitutiones Ordinum et Congregationum inseri valeant, si hoc Instituta ipsa postulent.

[1] Cf. *Acta Apostolicæ Sedis*, IV (1912), p. 589 s. (*Ami* 1912, p. 884).

Romæ, ex Sacra Congregatione de Religiosis, die 30 decembris 1922.

C. Card. Laurenti, *Præfectus*.

Maurus M. Serafini, Ab. O. S. B., *Secretarius*.

II

Approbations. — **27 février 1923. Approbation définitive des constitutions des Sœurs franciscaines de la B. Angelina (maison mère à Foligno) ; — pour sept ans, des constitutions des Sœurs de l'Immaculée-Conception, du T. O. de St-François (maison mère à Clinton, diocèse de Davenport, Etats-Unis).**

S. C. de la Propagande

15 mars 1923. Le Bussambiro (Afrique centrale) est détaché du Vicariat apost. de l'Ounyanyembé et rattaché à celui du Victoria-Nyanza, tous deux aux Pères Blancs.

S. C. des Rites

I. 11 février 1923, *Bayeux et Lisieux*. **Décret admettant les deux miracles requis pour la béatification de Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus (1873-1897).**

II. 28 février, *Ortona* **(Italie du Sud). Confirmation du culte immémorial rendu au Bienh. Laurent de Villamagna, prêtre, des Frères Mineurs (1476-1535). Son corps repose à Ortona, dans l'église Ste-Marie des Grâces.**

III. 28 février, *Rome et Sutri*. **Introduction de la cause du Vén. Laurent-Marie de St-François-Xavier, prêtre, des Passionistes (1782-1856).**

IV. 19 mars, *Bayonne*. **Décret admettant les deux miracles requis pour la béatification de Michel Garicoïts, prêtre, fondateur des Prêtres du Sacré-Cœur de Bétharram (1797-1863).**

S. C. des Affaires ecclés. extraordinaires

30 janvier 1923. — La Province ecclésiastique de Goa est soumise à la Délégation Apostolique des Indes Orientales, sous le contrôle de la S. C. des Aff. ecclés. extraord., et réserve faite de la compétence du Nonce de Lisbonne pour les affaires à traiter avec le Gouvernement portugais.

Signature Apostolique

25 nov. 1922, *Rome*. **Incidents de procédure dans une cause en nullité de mariage.**

S. Rote Romaine

20 mars 1923, *Caserte*. **La dame Gaétane Vendemmia, originaire de Recale et qui en 1910 habitait Pittsburg, est citée devant la Rote pour le 11 juin 1923 dans le procès en nullité de mariage intenté par son mari Clément Mastroianni.**

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Satan savait-il que le Christ était réellement le Fils de Dieu ? (S. Marc, I, 24 ; S. Luc, IV, 9 et 34).

R. — 1. Tout d'abord, signalons à notre correspondant d'autres textes, où Satan semble reconnaître Jésus comme *Fils de Dieu*.

1° A l'occasion de la tentation dans le désert :

Matth., IV, 3 : « Et le tentateur s'approchant lui dit : SI TU ES LE FILS DE DIEU, dis que ces pierres deviennent des pains. »

Ibid., 6 : « Et il lui dit : SI TU ES LE FILS DE DIEU, jette-toi en bas, car il est écrit... »

Parallèlement, Luc, IV, 3 : « Et le diable lui dit : SI TU ES LE FILS DE DIEU, dis à cette pierre qu'elle devienne pain. »

Ibid., 9 : « Et... il lui dit : SI TU ES LE FILS DE DIEU, jette-toi d'ici en bas. »

2° Par la bouche des possédés à Gadara :

Matth., VIII, 29 : « Et voilà qu'ils crièrent disant : Qu'y a-t-il entre nous et toi, JÉSUS, FILS DE DIEU ? Es-tu venu ici avant le temps nous tourmenter ? »

Parallèlement, Marc, V, 11 : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, Jésus, FILS DE DIEU TRÈS-HAUT ? »

Et Luc, VIII, 28 : « Qu'y a-t-il à moi et à toi, Jésus, FILS DE DIEU TRÈS-HAUT ? »

3° D'une manière générale :

Marc, III, 11-12 : « Et les esprits immondes, lorsqu'ils le voyaient, se prosternaient devant lui et criaient, disant : TU ES LE FILS DE DIEU. »

Parallèlement, Luc, IV, 41 : « Et les démons sortaient de plusieurs, en disant : TU ES LE FILS DE DIEU. »

4° Enfin, les passages relatés par notre correspondant, où le terme *Fils de Dieu* est remplacé par *Saint de Dieu* :

Mc., I, 23-24 : « Or, il y avait dans leur synagogue un possédé de l'esprit immonde, et il s'écria disant : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth ? Es-tu venu nous perdre ? JE SAIS QUI TU ES : LE SAINT DE DIEU. »

Parallèlement, Luc, IV, 33-34 : « Et il y avait dans la synagogue un homme possédé d'un esprit immonde, et il cria d'une voix forte, disant : « Laisse-nous. Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth ? Es-tu venu nous perdre ? JE SAIS QUI TU ES : LE SAINT DE DIEU. »

2. — Notons que notre correspondant a raison de rapprocher des textes où Jésus est proclamé *Fils de Dieu* par le démon, ceux où il est appelé le *Saint de Dieu*. Ce titre, d'après plusieurs passages de l'Ancien Testament, équivaut à celui de Messie. (Cf. Ps. XV, 10 ; Dan., IX, 24). Cette signification est renforcée par Act., IV, 27, où Jésus est appelé le « saint » serviteur de Dieu, et plus encore peut-être par Jo., VI, 70. Dans ce dernier texte, S. Pierre s'adressant à Jésus, lui dit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle. Et nous, nous avons cru et nous avons connu que vous êtes *le Christ, le Fils de Dieu.* » Les variantes sont ici assez nombreuses dans les manuscrits grecs. La vraie leçon pourrait bien être ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ, « le Saint de Dieu » *(Sinaïticus, Vaticanus, Codex Ephrœmi resc., Codex Bezæ, Regius).* Ce sont des manuscrits moins anciens et le syriaque qui portent ὁ Χρίστος, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος « le Christ, Fils du Dieu vivant ; » toutefois τοῦ ζῶντος est certainement apocryphe. D'où il résulterait que dans ce texte de S. Jean, nous trouverions, donné à Notre-Seigneur par S. Pierre, le titre de « Saint de Dieu. » Ce titre désigne le personnage qui a été consacré, mis de côté entre tous, pour accomplir l'œuvre de Dieu en tant que Messie. Il équivaut sensiblement au titre de Fils de Dieu.

3. — Quelle est la signification exacte du titre de *Fils de Dieu* accordé à Jésus-Christ par les démons, à coup sûr dans le sens où cette expression était entendue par les contemporains de Jésus et à propos de Jésus lui-même ? (Jo., I, 34, 49 ; Matth., XIV, 33 ; XVI, 16). Nous ne pouvons mieux faire que transcrire ici un excellent résumé de la question, envisagée par rapport à tous les textes des synoptiques, résumé dû à la plume savante et féconde du P. Richard [1] :

Fils de Dieu est-il [simplement] synonyme de Messie, oui ou non ?... Il faut dire, nous semble-t-il, que jamais dans l'Evangile Fils de Dieu n'équivaut simplement à Messie, mais qu'il ajoute toujours quelque chose sur la nature supérieure, mystérieuse, plus ou moins surhumaine de Jésus, par delà sa mission. En disant plus ou moins surhumaine, nous admettons une gradation dans ces textes jusqu'à ceux qui s'adressent clairement à la nature divine de Jésus. Si on demande pourquoi cette *impression* ou *intuition* de nature surhumaine se traduit par l'expression « Fils de Dieu, » il faudra dire que cela dut tenir sans doute aux circonstances historiques du baptême de Jésus, de la prédication du Précurseur, de la façon même de parler du Maître, etc. Comme nous ne cherchons que les textes qui vont jusqu'à la divinité du Fils de Dieu, *nous laisserons de côté les témoignages des démons que nous ne pouvons vérifier ;* ceux des ennemis du Christ qui ne font que citer, celui du centurion et celui du Précurseur que nous ne pouvons critiquer ; tous ceux des disciples qui restent trop vagues, même celui de S. Pierre à Césarée... Restent les affirmations de Jésus-Christ lui-même. »

Ainsi donc l'exégèse contemporaine, sur le sujet qui nous occupe, formule les deux assertions suivantes : 1° l'expression « Fils de Dieu » n'équivaut pas simplement à Messie, mais répond à l'intuition ou l'impression que le Christ possède une nature plus ou moins surhumaine, émanant en quelque façon de la divinité elle-même ; — 2° on ne peut vérifier si les démons, en appelant Jésus « Fils de Dieu », ont eu la connaissance parfaite de sa divinité ou simplement l'intuition de cette nature plus ou moins surhumaine dont les rapports avec la divinité demeuraient encore assez obscurs.

4. — L'exégèse ne pouvant nous donner de solution précise, faut-il demander cette précision à la théologie ?

Rappelons brièvement les principes que nous avons eu déjà l'occasion d'exposer *(Ami,* 1896, p. 1036, et surtout 1921, p. 536). L'ange ne connaît naturellement ni les secrets des cœurs, ni les futurs contingents, ni *les mystères de la grâce,*

[1] *Dictionnaire de Théologie cath.*, art. *Fils de Dieu,* t. V, col. 2393.

dans ce qu'ils ont de surnaturel et divin. Le mystère de l'Incarnation lui échappe donc.

Mais les faits extérieurs ne lui échappent pas. Et des faits extérieurs que le démon connaît par les lumières naturelles qui lui sont départies, il peut déduire avec une très grande vraisemblance la vérité des mystères de la grâce. Il a par là une certaine foi. La pénétration de son intelligence lui fait découvrir des indices manifestes de la vérité; mais sa foi, parce que forcée par l'évidence de ces signes, ainsi que le dit S. Thomas [1], n'est pas l'œuvre de la grâce et n'est qu'une foi improprement dite.

D'autre part, son esprit est toujours disposé, par orgueil, à refuser son adhésion aux mystères de la grâce. S. Thomas, dans l'article auquel nous venons d'emprunter quelques mots, ajoute que la foi des démons est contraire à leur disposition d'esprit : « *Hoc ipsum dæmonibus displicet, quod signa fidei sunt tam evidentia;* » d'où il faut conclure qu'ils sont en révolte même contre cette évidence et portés à s'attacher à tout ce qui peut l'obscurcir.

5. — Appliquons maintenant ces principes au cas proposé.

Lorsque N.-S. fut conçu du Saint-Esprit dans le sein très pur de la B. Vierge Marie, le mariage contracté par cette dernière avec S. Joseph pouvait encore cacher à l'esprit perspicace du démon la réalité de l'Incarnation. (Voir *Ami,* 1921, p. 536-537). Les indices, pour découvrir ce mystère, ne lui furent fournis que plus tard. Au moment de la tentation dans le désert, il pouvait déjà soupçonner que le Christ était le Fils de Dieu. Déjà, en effet, la voix du Père s'était fait entendre au baptême de Jésus dans le Jourdain : « Celui-ci est *mon Fils bien-aimé.* » (Mt., III, 17; Luc, III, 35; II Pet., I, 17). Mais ce n'était pas une preuve péremptoire de l'Incarnation. Tout d'abord, cette parole venait-elle bien de Dieu ? Puis, avait-elle le sens de la filiation divine naturelle et non adoptive? Aussi, la formule dont se sert Satan, lors de la tentation du Sauveur, trahit une hésitation : « *Si tu es* le Fils de Dieu... » Le démon avait sans doute des raisons de supposer que Jésus était le Christ, le Messie, le Fils de Dieu; néanmoins il pouvait lui rester quelques doutes, et la disposition naturelle devait l'amener à formuler en lui-même ces doutes : *eum (Christum) tentavit,* dit S. Augustin, *an Christus esset explorans* [2].

Mais, à mesure que Jésus avance dans sa vie publique, les signes se multiplient, qui témoignent du caractère transcendant du Fils de Dieu. Ces signes ne pouvaient échapper à la perspicacité du démon. Aussi, dans les différentes occasions où ce dernier est contraint de publier une vérité qui s'impose à son esprit, il le fait avec plus d'assurance qu'au moment de la tentation dans le désert. Il dit à Jésus : « Je sais qui tu es, le Saint de Dieu, » ou bien encore il appelle Jésus, sans hésitation apparente : « Fils de Dieu, » « Fils de Dieu Très-Haut. » « Tertullien, et, à sa suite d'autres exégètes, ont pensé que le démon adressait ce titre à Jésus par flatterie; mais il est préférable de croire qu'il le lui donne en toute sincérité, quoique malgré lui, Dieu permettant que l'enfer même rendît témoignage à son Christ [1]. » Toutefois ce témoignage n'est pas encore pleinement convaincu. Car, selon la remarque de S. Thomas, qui est en cela l'écho de la Tradition catholique : « Si [les démons] avaient connu parfaitement et avec certitude que [Jésus] était le Fils de Dieu et quel devait être le fruit de sa passion, jamais ils n'auraient procuré que le Seigneur de gloire fût crucifié [2]. » Grande en effet est la perspicacité des démons pour comprendre la force des arguments qui établirent la divinité du Sauveur, mais grande aussi est leur perspicacité pour découvrir les objections, et, étant donnée la disposition où ils sont de ne croire, c'est-à-dire de ne se laisser convaincre, que forcément et à la dernière extrémité, on conçoit qu'ils aient jusqu'à la fin conservé des doutes. « Le démon, écrit encore S. Thomas [3], à la vue des miracles eut quelque soupçon qui lui fit conjecturer qu'il était le Fils de Dieu... Et s'il le confessait Fils de Dieu (Mc., I, 12; Luc, IV, 41), c'était plus par soupçon qu'avec certitude. »

Conclusion. — Satan avait donc l'intuition, disons presque la conviction que Jésus était Fils naturel de Dieu. Mais ne jugeant de la vérité que par les signes extérieurs, et avec un esprit prévenu, il conservait des doutes sur le mystère de l'Incarnation, tout en ne pouvant refuser de reconnaître en Jésus-Christ la transcendance surhumaine qu'exprimaient fort bien les locutions reçues : le Saint de Dieu, le Fils de Dieu.

Q. — 1° Paul, bien que récemment baptisé, est bon catholique. Sa mère, encore païenne, un jour lui présentant des bâtonnets d'encens, lui dit : « Mon fils, va brûler cela à la pagode voisine. » Paul ne voulant pas chagriner sa mère, d'autre part n'ayant nullement intention de sacrifier aux faux dieux, prend l'encens et dit : « Bien, mère, j'y vais. » Une fois dehors, il jette l'encens, ne voulant à aucun prix faire un acte superstitieux. Sa mère croit qu'il est allé brûler l'encens.

Paul peut-il agir ainsi sans pécher ?

2° En temps de persécution, un mandarin fait comparaître un chrétien devant son tribunal et lui dit : « Prends cet encens et va le brûler à la pagode, et tu auras la vie sauve. — Bien ! j'y vais, » répond le chrétien en prenant l'encens. Il sort et jette l'encens, n'ayant nullement l'intention de faire acte d'apostasie.

Peut-il simuler ainsi pour sauver sa vie ? Les gens du tribunal croient qu'il a apostasié réellement.

3° En Chine il existe une fête qui s'appelle *miao hoei,* que je traduirai *la kermesse de la pagode.* Ce jour-là on honore spécialement les dieux de cette pagode, et les villages voisins organisent toutes sortes de « clubs » qui se rendent à la pagode pour sacrifier. Un village où il y a de nombreux catholiques organise

[1] *Quodammodo coacta ex signorum evidentia. (Sum. theol.,* IIa IIæ, q. 5, a. 2).
[2] *De civitate Dei,* l. XI, c. 21.

[1] Fillion, *Evangile selon S. Marc,* Paris, 1895, p. 34.
[2] *Sum. theol.,* Ia, q. 64, a. 1, ad 4.
[3] IIIa, q. 44, a. 1, ad 2.

également une procession du « club des coureurs d'échasses, » très habiles à faire toutes sortes de tours. Trois ou quatre catholiques y prennent également part. Avant de partir pour le lieu de la pagode, ils font d'abord une procession dans le village même. Donc tout le monde sait que parmi eux il y a des catholiques. La pagode se trouve dans une grande ville. Montés sur leurs échasses, ils font « processionnellement des tours » à travers la ville. Pas loin de la pagode, les catholiques en question, ne voulant point apostasier leur foi, se défont de leurs échasses et quittent leurs compagnons. Donc ils ne vont pas, et ils n'en avaient nullement intention, sacrifier aux dieux. Aux yeux de leurs covillageois ils sont allés à la pagode.

Ont-ils droit d'agir ainsi? Nos catholiques peuvent-ils participer à de pareilles fêtes?

R. — Afin de mieux répondre aux trois questions posées et qui diffèrent l'une de l'autre par plusieurs côtés, il nous paraît opportun de rappeler les principes communs auxquels se réfèrent les trois cas, qui appartiennent à un même genre.

Ces trois cas se rapportant au culte idolâtrique, il faut se rappeler qu'il y a une double espèce d'idolâtrie : l'idolâtrie *matérielle* et l'idolâtrie *formelle*. Cette dernière est commise lorsque celui qui s'en rend coupable a vraiment l'*intention* par son acte d'*adorer* une créature ou de lui rendre le culte suprême qui n'est dû qu'à Dieu seul. L'idolâtrie n'est au contraire que *matérielle*, lorsque celui qui s'incline devant la créature pour l'adorer, ne le fait qu'*extérieurement,* poussé par la crainte de la mort par exemple, ou par le désir de plaire à quelqu'un, etc.

On voit tout de suite que les trois cas proposés excluent, loin de la vouloir, l'idolâtrie *formelle*. Il n'y a donc lieu de les examiner qu'au point de vue de l'idolâtrie *matérielle*.

Or, quoique l'idolâtrie *matérielle* soit moins grave que la *formelle*, elle n'en est pas moins un *péché grave,* car elle implique la *négation extérieure* de la foi, négation défendue *sub gravi,* et en même temps un mensonge injurieux à Dieu parce que contre la vertu de religion.

Remarquons en outre que dans cette idolâtrie *matérielle* il peut y avoir et il y aura souvent un péché de *scandale,* soit pour les chrétiens, soit même pour les païens qui seront témoins de l'acte *extérieur* d'idolâtrie.

Ceci dûment établi, il sera facile de répondre aux trois questions.

Ad I. — Le bon catholique qu'est Paul ne commet certainement pas le crime d'idolâtrie ni *formelle* ni *matérielle* en agissant de la manière indiquée, puisque en fait il n'accomplit aucun acte, même extérieurement, qui implique un culte rendu à la créature. Il jette l'encens que sa mère lui avait commandé d'aller brûler dans la pagode voisine, dans laquelle il ne se rend pas.

Mais s'il n'est pas coupable d'*idolâtrie,* il l'est d'abord de mensonge, puisqu'il dit à sa mère qu'il va à la pagode s'acquitter de la commission qu'elle lui a donnée, alors qu'il a bien l'intention de ne pas y aller.

De plus, son acte laissant sa mère persuadée qu'il a accompli ses ordres et brûlé de l'encens à l'idole, la mère ne peut qu'être par là mal édifiée et détournée de notre sainte religion, aussi bien que ceux qui en auront par elle connaissance; et c'est là une pierre de scandale que Paul a posée, alors que rien, en cette rencontre, ne pouvait l'excuser de l'obligation de confesser extérieurement sa foi. Il a donc *mal* agi.

Ad II. — Il est plus évident encore que le chrétien arrêté par le mandarin et comparaissant devant son tribunal, ne peut pas sans *apostasie* extérieure accepter, devant ce même tribunal, l'encens qui lui est présenté et faire mine d'aller l'offrir à l'idole de la pagode.

Vous dites vous-même que les gens du tribunal sont convaincus de son apostasie. Au lieu donc de confesser sa foi comme il le devait *sub gravi,* votre chrétien en a réellement rougi devant le tribunal, puisqu'il a simulé l'apostasie pour sauver sa vie. Il a donc manqué au précepte de confesser sa foi *coram hominibus* comme il le devait et, de plus, il a gravement scandalisé ceux devant qui il a *matériellement* apostasié ou qui connaîtront son apostasie.

Ad III. — Les échassiers catholiques dont vous parlez ont pris part, sans aucune raison qui puisse les excuser, à une cérémonie qui en elle-même n'a rien d'idolâtrique, tant que le cortège se déroule dans le village d'où il part et tant qu'elle ne se continue pas dans le temple de la fausse divinité.

Il n'en est pas moins vrai, cependant, que dans l'esprit de tous, aussi bien des catholiques que des païens, le cortège est formé dans le but d'honorer la divinité de la pagode, et que s'y mêler *activement* comme figurant, ne semble pas pouvoir être excusé de *participation à un faux culte,* sans compter le scandale donné par là et aux catholiques du village et aux païens auxquels les échassiers catholiques s'unissent, aussi bien qu'à tous ceux qui les connaissent comme catholiques. Pour ces motifs, on ne peut approuver cette participation de catholiques à un cortège païen en vue d'une fête païenne, alors qu'il n'y a pour eux rien qui puisse excuser une telle participation.

Q. — La Sacrée Pénitencerie (30 avril 1890) ne permet pas de donner l'absolution à ceux qui soutiennent que le feu de l'enfer est métaphorique et non réel.

Peut-on dire que le feu de l'enfer est réel, mais non matériel ? Quelle différence y a-t-il entre ces deux mots?

R. — La *matérialité* du feu de l'enfer suppose que ce feu est de même espèce que notre feu terrestre. La *réalité* du feu de l'enfer laisse de côté cette question de l'identité des deux feux, pour affirmer simplement que le feu infernal 1° n'est pas une métaphore désignant la peine subjective du damné, et 2° suppose une cause objective — quelle qu'elle soit — de cette peine.

On DOIT dire que le feu de l'enfer est *réel;* on PEUT dire qu'il est *matériel,* mais on PEUT dire également que, sans être matériel comme le feu que nous connaissons, il est constitué par un prin-

cipe réel de souffrance extérieur aux damnés, principe dont la nature exacte nous est inconnue. S. Augustin écrivait déjà : « *Qui ignis, cujusmodi et in qua mundi vel rerum parte futurus sit, hominum scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit*[1]. »

N'oubliez pas que l'*analogie* doit jouer le premier rôle dans nos connaissances des choses de l'au-delà. Nous les appelons avec des noms de choses qui nous sont connues ici-bas. Mais nous devons toujours nous souvenir que nos concepts ne sont adéquatement proportionnés qu'aux êtres visibles d'ici-bas. *A priori,* on peut donc affirmer que le feu de l'enfer, analogue à notre feu terrestre, lui ressemble et s'en différencie : dans quelle mesure exacte, c'est ce qu'il serait téméraire d'affirmer. Le R. P. Hurter n'hésite pas à déclarer que le feu terrestre et le feu de l'enfer diffèrent entre eux *natura et indole.* Et sainte Thérèse, en nous rapportant sa vision de l'enfer *(Vie écrite par elle-même,* c. 32) nous dit expressément : « A grande peine je pourrais décrire [ce feu] tel qu'il est, *puisque je ne saurais même le concevoir.* »

Vous consulterez avec profit, sur ce point, de M. l'abbé Michel, professeur aux Facultés catholiques de Lille, soit l'article *Feu de l'Enfer* dans le *Dict. de Théol. catholique,* soit l'opuscule clair et substantiel : *L'Enfer et la Règle de la Foi,* § III (dans la Collection : *Ce qu'un catholique doit savoir,* Paris, Beauchesne).

Q. — L'absolution d'excommunication donnée par un confesseur muni du pouvoir de Rome, relève-t-elle de l'excommunication, même si la confession n'était pas bonne et valide ?

R. — Les auteurs sont généralement d'accord pour affirmer que la *réserve* est levée par l'absolution *nulle* et même *sacrilège,* pourvu toutefois que le pénitent ait accusé la faute objet de la réserve. Ce sentiment, déjà tenu pour *probable* par S. Alphonse, est couramment enseigné par les canonistes et les moralistes. On peut donc le suivre en pratique, et celui qui aurait accusé le péché réservé même dans une confession sacrilège, devra sans doute l'accuser de nouveau pour en obtenir le pardon, mais il pourra en être absous par un simple confesseur, puisque la réserve ne le tient plus.

Ceci se rapporte directement à la *réserve.* Mais la *censure* (dans le cas présent l'*excommunication,* qui est une espèce de censure) n'est pas identique à la réserve, car, d'une part, il y a des cas réservés sans censure, et d'autre part, il y a des censures qui ne sont pas réservées.

De plus, l'absolution de la censure est un tout autre acte que l'absolution des péchés. L'absolution de la censure est un acte juridictionnel de celui qui l'a portée, de son successeur, de son supérieur ou de son délégué, relevant le délinquant de la pénalité dont il avait été frappé, mais laissant subsister la faute pour laquelle la pénalité avait été infligée. De sorte que l'absolution de la censure n'est pas l'absolution du péché, mais en est totalement indépendante. — La preuve en est évidente, puisque la censure peut être et généralement même devrait être levée au *for externe,* par conséquent sans aucune absolution des péchés, dont ce for ne peut connaître. Même lorsque la censure est levée au for *interne,* elle peut l'être au for *extrasacramentel,* c'est-à-dire en dehors de toute absolution du péché qui ne sera absous *qu'après,* au for *sacramentel.* Enfin, même quand la censure est levée au for *sacramentel,* elle doit l'être, comme le porte la formule même de l'absolution, avant l'absolution des péchés, toutes les fois que la censure prive le fidèle de la réception des sacrements, ainsi que cela a lieu pour l'excommunication.

De ces données résulte tout naturellement la conclusion que le fait pour le pénitent de ne pas faire une bonne confession, ou même de faire une confession sacrilège, ne l'empêche pas d'être absous de l'excommunication au for sacramentel, si le confesseur avait le pouvoir et la volonté de l'en absoudre, après avoir constaté qu'il était venu à résipiscence, comme le porte le cas présent.

[1] *De civitate Dei,* l. xx, c. 16 : P. L., t. 41, col. 682.

Q. — Dans le village il y a une Communauté de Sœurs enseignantes, dont M. le curé est le confesseur ordinaire. Quelques sœurs voulant se confesser au vicaire à l'insu du curé, et ne pouvant le faire à la paroisse, *combinèrent* avec M. le vicaire qu'en jour et heure fixes, on le ferait appeler dans leur chapelle pour confesser une personne de service de leur école, après quoi elles iraient se confesser. Ainsi dit, ainsi fait. Qu'en pense le bon *Ami* ?

La chapelle des sœurs est semi-publique et c'est là que M. le curé les confesse. Un religieux y dit la messe tous les jours.

R. — L'*Ami* pense, et tous les canonistes penseront sans doute comme lui, que le vicaire en question a fort mal agi et induit les Sœurs qu'il entend, dans ces conditions, à agir elles aussi en *fraude de la loi.*

Le canon 522 dit bien, sans doute, que la confession faite par une religieuse, pour la tranquillité de sa conscience, dans une église ou dans un oratoire public ou semi-public, à quelque prêtre que ce soit, approuvé pour entendre les confessions des femmes, est *valide* et *licite ;* mais tous les commentateurs sont d'accord pour dire qu'il n'est question là que d'une confession *occasionnelle,* et non de confession faite *ex condicto* à un confesseur qui n'est pas approuvé pour les religieuses.

Non seulement le vicaire a fort mal agi ; mais comme il n'a aucune juridiction pour entendre les religieuses dans ces conditions, les confessions qu'il a ainsi reçues sont *invalides* et nulles, aussi bien qu'*illicites*[1].

[1] Voir Vermeersch, *Epitome,* t. I, n. 498 ; — Creusen, *Religieux et Religieuses,* p. 37, n. 65.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 2 maii 1923.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

LIBRAIRIE PLON

NOUVEAUTÉS

PRIX CLAIRE VIRENQUE

1923

ANDRÉ DUMAS

MA PETITE YVETTE

Roman en un volume in-16. Broché. . . . 7 fr. — Relié à l'abeille. . . . 15 fr.

JOSEPH DE PESQUIDOUX

CHEZ NOUS

Travaux et Jeux Rustiques

Deuxième série. — Un vol. in-16. Broché. . . 7 fr. — Relié à l'abeille. . . 15 fr.

UN BEAU LIVRE A LIRE

E. SAINTE-MARIE PERRIN

La Belle Vie de Sainte Colette de Corbie

(1381-1447)

Un fort volume in-16, avec une préface de PAUL CLAUDEL. . . . . 7 fr. 50

IMPRIMEURS-EDITEURS, PLON-NOURRIT & C^ie^, 8, RUE GARANCIÈRE, PARIS (6^e^)

Vins de Bordeaux

GAUDRAP & C°, 21, Rue Borie, 21 BORDEAUX

— MAISON RECOMMANDÉE —

Envoi gratis du Catalogue sur simple demande

Automobilistes, emportez avec vous un flacon de Comprimés VICHY-ETAT pour faire instantanément une excellente eau alcaline gazeuse à base de sels **VICHY-ETAT** (3 à 5 comprimés pour un verre d'eau).

Fatigues cérébrales
Dépressions nerveuses
Insomnies, Neurasthénies

sont efficacement combattues par l'emploi de quelques flacons de

"Fosfoxyl Carron"

véritable aliment de la cellule nerveuse

Le FOSFOXYL CARRON est le plus actif des fortifiants connus; aucune faiblesse, morale ou physique, ne peut résister à son action. Son efficacité absolue, constatée chaque jour dans les Hôpitaux, en fait le médicament type dans toutes les dépressions.

Le FOSFOXYL CARRON est en vente dans toutes les pharmacies, sous deux formes :

1° Forme sirop anisé, fort agréable, le Flacon... 8 fr.

2° Forme liqueur menthée, sans sucre ni alcool (recommandée aux diabétiques). Le Flacon 6.60

La Pharm^ie^ PARISIENNE, 44 bis, Rue de Maubeuge, PARIS *envoie f° contre mandat-poste de* 9 fr. un flacon de **Sirop de Fosfoxyl,** *et contre* 7 fr. 60 un flacon d'**Elixir.**

PETITE IMPRIMERIE « La Pierre humide » seule n'augmente pas ses prix, malgré la hausse. Résiste à tous climats, s'expédie facilement partout. Imprime en couleurs d'un coup : écriture, dessins, musique, etc. Formats depuis 30 fr. Spécimens, tarif spécial. Curé de Teloché (Sarthe).

MALADES DÉSESPÉRÉS

reprenez courage!...

La Merveilleuse Méthode entièrement végétale qu'un prêtre a découverte vous **GUERIRA SUREMENT.**

(Très Nombreuses Attestations.)

Les 20 Cures de l'Abbé HAMON

le Diabète, l'Albumine, les Bronches, (Toux, Bronchites, Asthmes, etc.), les Rhumatismes, les Maux d'Estomac, (Crampes, aigreurs, mauvaises digestions, lourdeurs, etc.), les Maladies des Nerfs, du Cœur (Palpitations, etc.), des Reins, du Foie, des Voies urinaires, de la Peau, du Sang, les Ulcères variqueux, les Ulcères de l'Estomac, la Constipation, etc., etc.

RIEN QUE DES PLANTES

« C'est la grande médication que le Créateur a mise à notre portée, ne cherchons pas ailleurs. Dieu a placé dans la nature tout ce qu'il faut pour nous nourrir, nous vêtir, nous GUERIR. »
MONSEIGNEUR KNEIP.

Ecr. **Laboratoires Botaniques, Dép^t^ 20**
89, Boul. Sébastopol, Paris (2^e^)
Métro Réaumur — TÉLÉPHONE GUTENBERG 37-94

Il vous sera envoyé **GRATIS** et **FRANCO** par retour la Méthode convaincante, explicative et complète.